اپنے موضوع پر ایک اہم کتاب

جدید مسائل کا شرعی حل

جدید دور کی ایجادات اور اُن سے
پیدا ہونے والے اہم مسائل کا حل اور جواب

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

ادارہ اسلامیات
لاہور — کراچی

جدید مسائل کا شرعی حل

جدید دور کی ایجادات اور اُن سے
پیدا ہونے والے اہم مسائل کا حل اور جواب

اپنے موضوع پر ایک اہم کتاب

مولانا محمد بُرہان الدین سنبھلی

★

پبلشرز ، بک سیلرز ، ایکسپورٹرز

ادارۂ اسلامیات

دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور۔ فون: ۷۲۴۴۳۱۲ - فیکس: ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲

۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان۔
فون: ۷۲۳۴۹۹۱ - ۷۳۵۲۲۵۵

موہن روڈ، چوک اُردو بازار
کراچی ـــــ فون: ۷۷۲۲۴۰۱

فہرست مضامین

موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل

جدید مسائل کا شرعی حل

اشاعت: محرم الحرام ۱۴۲۱ھ مئی ۲۰۰۰ء
باہتمام: اشرف برادران سلمہم الرحمٰن

ناشر: ادارہ اسلامیات

☆ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون [illegible]
☆ ۱۹۰ انارکلی، لاہور
فون [illegible]
☆ موہن روڈ چوک اردو بازار کراچی
فون [illegible]

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
مکتبہ دار العلوم، دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
دار الاشاعت اردو بازار کراچی نمبر ۱
بیت القرآن اردو بازار کراچی نمبر ۱
بیت العلوم ۲۰ نابھہ روڈ انارکلی لاہور

مقدّمہ

از مخدومنا حضرت مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی

دامت برکاتہم ومدت فیوضہم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیّین محمد وآلہ وصحبہ اجمعین ومن تبعھم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

ان دو مسلّم ومستحکم حقیقتوں کی موجودگی میں کہ زمانہ رواں دواں، تغیر وترقی پذیر ہے اور زندگی تغیرات وترقیات سے اثر قبول کرنے والی اور نئے نئے مسائل ومطالبات، نئے سوالات اور اُن کے تشفی بخش جوابات کی منتظر ومحتاج ہے دوسری طرف اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری دین، ہر زمانہ کی ضروریات کا پورا کرنے والا اور اُس کے تغیرات وانقلابات کے مقابلہ کی صلاحیت رکھنے والا اور ہر بدلے ہوئے زمانہ میں نہ صرف اُمّت مسلمہ بلکہ نسلِ انسانی کی رہنمائی کی نہ صرف قابلیت رکھنے والا، بلکہ نئے نئے مسائل ومشکلات اور تحدیات (چیلنجوں) کا مقابلہ کرنے والا اور ان آزمائشوں اور مشکلات میں نسلِ انسانی کو راہِ راست دکھلانے والا اور ان آزمائشوں میں بھی اُمّت کو اپنے دائمی اصولوں اور ہدایت ربانی پر قائم رکھنے کی طاقت عطا کرنے والا ہے۔

یہ ایک ابدی اور بدیہی حقیقت ہے اور اس صورتِ حال کا طبعی تقاضا اور لازمہ تھا کہ اس کو کتاب وسنت، اور شریعتِ الٰہی کی شکل میں وہ اصول وہدایات اور قانون اور زندگی کی ضرورتیں پوری کرنے اور اس کے طبعی اور جائز تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وہ اصول وتعلیمات عطا کی جائیں جن کی روشنی میں اور اُن کی مدد سے ہر بدلے

ہوئے زمانہ میں زندگی اور تمدن کے جائز تقاضوں اور مطالبات سے عہدہ برآ ہونے بلکہ دُنیا کی اور دوسری اُمتوں کی رہنمائی اور چارہ سازی کا کام کرنے کی بھی اس اُمت میں صلاحیت ہو اور یہ ختمِ نبوت اس دین کے آخری عالمگیر اور دائمی دین ہونے اور اس امت کے عالمی اور زمانی و مکانی دونوں حیثیتوں سے اس کے عمومی و دائمی ہونے کا طبعی و عقلی تقاضہ ہے۔

اسی کے ساتھ دوسری علمی و تاریخی اور ایک ناقابلِ انکار ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ اس اُمت کے عہدِ اولین ہی سے مشیت و قدرتِ الٰہی اور اس دین و امت کے ساتھ اختصاص و اجتباءِ ربانی نے اس کا انتظام کیا کہ اس دین کے کامل ہو جانے اور اس کے دنیا میں لانے والی ذات کی رحلت کے بعد سے ہی اللہ تعالیٰ نے اس اُمت میں وہ شخصیتیں پیدا کیں جو ایک طرف اپنی ذہانت و "عبقریت" میں دوسری طرف اپنی محنت و مشغولیت میں، تیسری طرف اپنے اخلاص و روحانیت میں نہ صرف اپنے عہد و معاصر اُمتوں میں بلکہ علم و ذہانت اور قانون سازی اور اپنے عہد کی رہنمائی میں اُمتوں اور نسلوں کے ہجوم میں اور تاریخ کی طویل اور مسلسل صدیوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں اور یہ بات محض عقیدت مندی اور انشاء پردازی میں نہیں لکھی جا رہی ہے، قانونی دقیقہ سنجیوں اور علمی و تمدنی باریک بینیوں کے وسیع تقابلی مطالعہ کی روشنی میں کہی جا رہی ہے زیادہ صاف اور واضح الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ دوسری ملتوں اور ادیان کے مذاہب میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، قاضی ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور بعد کی صدیوں میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ابن ہمامؒ، علامہ مرغینانی (صاحب ہدایہ) اور حکیم الاسلام شیخ احمد بن عبدالرحیم معروف بہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی مثال ملنی مشکل ہے۔

لیکن کوئی دین، کوئی اُمت، کوئی تمدن اور کوئی نظامِ زندگی محض ماضی کی کاوشوں اور کمالات اور تاریخی و علمی سرمایہ پر زندہ نہیں رہ سکتا اور نہ زمانہ کے نئے نئے مسائل و مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے ہر عہد اور ہر قطعۂ زمین پر اگر اجتہادِ مطلق نہیں تو کم سے کم قیاس و استنباط، فہمِ عمیق، کتاب و سنت پر گہری نظر، اصول فقہ و آثارِ شریعت سے گہری واقفیت اور اُن سے فائدہ اُٹھانے اور روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت کی ضرورت ہے اور

علمائے پیشین نے ہر دور اور ہر ملک و ماحول میں اس سے کام لیا ہے۔ بے شک حملۂ تتار کے بعد بعض مصالح کی بنا پر اور بعض اندیشوں کے پیشِ نظر "اجتہاد" میں احتیاط برتی گئی کہ اس سے غیر اسلامی یا غیر دینی اقتدار کی تائید اور بعض مفاسد کا اندیشہ تھا لیکن جلد وقت کے تقاضوں اور بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں علمائے وقت نے رہنمائی کا فرض انجام دیا جس کا نمونہ علامہ شامی کی "ردالمحتار"، فتاویٰ تتارخانیہ" فتاویٰ عالمگیری کے مجموعے ہیں۔

جہاں تک برِصغیر ہندوستان کا تعلق ہے، جہاں فقہ حنفی کی سیادت و رواج تھا، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی، مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلی، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی محمد شفیع صاحبؒ مفتی اعظم پاکستان اور بعض چیدہ و برگزیدہ شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے مسائل حاضرہ اور وقت کی ضرورتوں پر فقہ و شریعت کی روشنی میں رہنمائی فرمائی اور ان کے فتاویٰ کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔

لیکن تمدن، صنعت و تجارت، نفع و انتفاع، درآمد و برآمد، یہاں تک کہ طبی ترقیات و تجربات کے رواں دواں قافلے کو روکا نہیں جا سکتا۔ پھر مغربی تمدن اور مغربی اقتدار، اقتصادی منافع کی روز افزوں اہمیت نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے جو اس سے پہلے علمائے پیشین کے خواب و خیال میں نہ تھے۔ اس لئے ضرورت تھی کہ ان مسائل و ضروریات اور حقائق کو سامنے رکھ کر شرعی اصولوں، کتاب و سنت کی رہنمائی اور فقہ کے ذخیرہ سے (جس میں عُرف یا مصالح وسلہ کو بھی خاص مقام دیا گیا ہے) نئی نسل کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے۔

لیکن اس نازک اور اہم کام کے لئے جس میں ذرا سی غلطی یا بے جا رعایت و آزادی سے بڑے دینی نقصان پہنچنے کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے اور جواز و اباحت کے حدود سے نکل کر معصیت اور حُرمت تک کے ارتکاب کا خطرہ ہے دینِ قوی، علمِ راسخ، نظرِ عمیق اور احتیاطِ بلیغ کی ضرورت تھی۔ نیز اس کی بھی کہ علومِ شرع اور فقہ و اصولِ فقہ سے سطحی اور ذیلی واقفیت نہ ہو اور ان علوم میں مفتی اور مجیب اور محقق کا درجہ "متطفل" (طفیلی) کا نہ ہو بلکہ اس نے باقاعدہ ماہرینِ فن سے اس کی تعلیم پائی ہو اور تعلیم و افتاء کے ماحول میں معتدبہ وقت گزارا ہو، پھر وہ

ع چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

ہوئے زمانہ میں زندگی اور تمدّن کے جائز تقاضوں اور مطالبات سے عہدہ برآ ہونے بلکہ دُنیا کی اور دوسری اُمتوں کی رہنمائی اور چارہ سازی کا کام کرنے کی بھی اس اُمت میں صلاحیت ہو اور یہ ختمِ نبوت اس دین کے آخری عالمگیر اور دائمی دین ہونے اور اس امت کے عالمی اور زمانی و مکانی دونوں حیثیتوں سے اس کے عمومی و دائمی ہونے کا طبعی و عقلی تقاضہ ہے۔

اسی کے ساتھ دوسری علمی و تاریخی اور ایک ناقابلِ انکار ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ اس اُمت کے عہدِ اوّلین ہی سے مشیت و قدرتِ الٰہی اور اس دین و امت کے ساتھ اختصاص و اجتباءِ ربّانی نے اس کا انتظام کیا کہ اس دین کے کامل ہوجانے اور اس کے دنیا میں لانے والی ذات کی رحلت کے بعد سے ہی اللہ تعالیٰ نے اس اُمت میں وہ شخصیتیں پیدا کیں جو ایک طرف اپنی ذہانت و "عبقریت" میں دوسری طرف اپنی محنت و مشغولیت میں، تیسری طرف اپنے اخلاص و روحانیت میں نہ صرف اپنے عہد و معاصر اُمتوں میں بلکہ علم و ذہانت اور قانون سازی اور اپنے عہد کی رہنمائی میں اُمتوں اور نسلوں کے ہجوم میں اور تاریخ کی طویل اور مسلسل صدیوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں اور یہ بات محض عقیدت مندی اور انشاء پردازی میں نہیں لکھی جا رہی ہے، قانونی دقیقہ سنجیوں اور علمی و تمدّنی باریک بینیوں کے وسیع تقابلی مطالعہ کی روشنی میں کہی جا رہی ہے زیادہ صاف اور واضح الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ دُوسری ملّتوں اور ادیان کے مذاہب میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، قاضی ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور بعد کی صدیوں میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ابن ہمامؒ، علامہ مرغینانی (صاحب ہدایہ) اور حکیم الاسلام شیخ احمد بن عبدالرحیم معروف بہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی مثال ملنی مُشکل ہے۔

لیکن کوئی دین، کوئی اُمت، کوئی تمدّن اور کوئی نظامِ زندگی محض ماضی کی کاوشوں اور کمالات اور تاریخی و علمی سرمایہ پر زندہ نہیں رہ سکتا اور نہ زمانہ کے نئے نئے مسائل و مشکلات سے عہدہ برآ ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے ہر عہد اور ہر قطعۂ زمین پر اگر اجتہادِ مطلق نہیں تو کم سے کم قیاس و استنباط، فہمِ عمیق، کتاب وسنت پر گہری نظر، اصول فقہ و آثارِ شریعت سے گہری واقفیت اور اُن سے فائدہ اُٹھانے اور روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت کی ضرورت ہے اور

علمائے پیشین نے ہر دَور اور ہر مُلک و ماحول میں اس سے کام لیا ہے۔ بے شک حملۂ تتار کے بعد بعض مصالح کی بنا پر اور بعض اندیشوں کے پیشِ نظر "اجتہاد" میں احتیاط برتی گئی کہ اس سے غیر اسلامی یا غیر دینی اقتدار کی تائید اور بعض مفاسد کا اندیشہ تھا لیکن جلد وقت کے تقاضوں اور بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں علمائے وقت نے رہنمائی کا فرض انجام دیا جس کا نمونہ علامہ شامی کی "ردالمحتار" فتاویٰ تتارخانیہ" فتاویٰ عالمگیری کے مجموعے ہیں۔

جہاں تک برِصغیر ہندوستان کا تعلق ہے، جہاں فقہ حنفی کی سیادت و رواج تھا، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی، مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلی، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی محمد شفیع صاحبؒ مفتیٔ اعظم پاکستان اور بعض چیدہ و برگزیدہ شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے مسائل حاضرہ اور وقت کی ضرورتوں پر فقہ و شریعت کی روشنی میں رہنمائی فرمائی اور ان کے فتاویٰ کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔

لیکن تمدّن، صنعت و تجارت، نفع و انتفاع، درآمد و برآمد، یہاں تک کہ طبّی ترقیات و تجربات کے رواں دواں قافلے کو روکا نہیں جاسکتا۔ پھر مغربی تمدن اور مغربی اقتدار، اقتصادی منافع کی روز افزوں اہمیت نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے جو اس سے پہلے علمائے پیشین کے خواب و خیال میں نہ تھے۔ اس لئے ضرورت تھی کہ ان مسائل و ضروریات اور حقائق کو سامنے رکھ کر شرعی اصولوں، کتاب وسنت کی رہنمائی اور فقہ کے ذخیرہ سے (جس میں عُرف یا مصالح و سلہ کو بھی خاص مقام دیا گیا ہے) نئی نسل کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے۔

لیکن اس نازک اور اہم کام کے لئے جس میں ذرا سی غلطی یا بے جا رعایت و آزادی سے بڑے دینی نقصان پہنچنے کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے اور جواز و اباحت کے حدود سے نکل کر معصیت اور حُرمت تک کے ارتکاب کا خطرہ ہے دینِ قوی، علمِ راسخ، نظرِ عمیق اور احتیاطِ بلیغ کی ضرورت تھی۔ نیز اس کی بھی کہ علومِ شرع اور فقہ و اصولِ فقہ سے سطحی اور ذیلی واقفیت نہ ہو اور ان علوم میں مفتی اور مجیب اور محقق کا درجہ "متطفل" (طفیلی) کا نہ ہو بلکہ اس نے باقاعدہ ماہرینِ فن سے اس کی تعلیم پائی ہو اور تعلیم و افتاء کے ماحول میں معتدبہ وقت گزارا ہو، پھر وہ

ع چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

ہوئے زمانہ میں زندگی اور تمدّن کے جائز تقاضوں اور مطالبات سے عہدہ برآ ہونے بلکہ دُنیا کی اور دوسری اُمتوں کی رہنمائی اور چارہ سازی کا کام کرنے کی بھی اس اُمت میں صلاحیت ہو اور یہ ختمِ نبوت اس دین کے آخری عالمگیر اور دائمی دین ہونے اور اس امت کے عالمی اور زمانی و مکانی دونوں حیثیتوں سے اس کے عمومی و دائمی ہونے کا طبعی و عقلی تقاضہ ہے۔

اسی کے ساتھ دوسری علمی و تاریخی اور ایک ناقابلِ انکار ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ اس اُمت کے عہدِ اولین ہی سے مشیت و قدرتِ الٰہی اور اس دین و امت کے ساتھ اختصاص واجتباءِ ربانی نے اس کا انتظام کیا کہ اس دین کے کامل ہو جانے اور اس کے دنیا میں لانے والی ذات کی رحلت کے بعد سے ہی اللہ تعالیٰ نے اس اُمت میں وہ شخصیتیں پیدا کیں جو ایک طرف اپنی ذہانت و "عبقریت" میں دوسری طرف اپنی محنت و مشغولیت میں، تیسری طرف اپنے اخلاص و روحانیت میں نہ صرف اپنے عہد و معاصر اُمتوں میں بلکہ علم و ذہانت اور قانون سازی اور اپنے عہد کی رہنمائی میں اُمتوں اور نسلوں کے ہجوم میں اور تاریخ کی طویل اور مسلسل صدیوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں اور یہ بات محض عقیدت مندی اور انشاء پردازی میں نہیں لکھی جا رہی ہے، قانونی دقیقہ سنجیوں اور علمی و تمدّنی باریک بینیوں کے وسیع تقابلی مطالعہ کی روشنی میں کہی جا رہی ہے زیادہ صاف اور واضح الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ دوسری ملتوں اور ادیان کے مذاہب میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، قاضی ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور بعد کی صدیوں میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ابن ہمامؒ، علامہ مرغینانی (صاحب ہدایہ) اور حکیم الاسلام شیخ احمد بن عبدالرحیم معروف بہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی مثال ملنی مشکل ہے۔

لیکن کوئی دین، کوئی اُمت، کوئی تمدّن اور کوئی نظامِ زندگی محض ماضی کی کاوشوں اور کمالات اور تاریخی و علمی سرمایہ پر زندہ نہیں رہ سکتا اور نہ زمانہ کے نئے نئے مسائل و مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے ہر عہد اور ہر قطعۂ زمین پر اگر اجتہادِ مطلق نہیں تو کم سے کم قیاس و استنباط، فہم عمیق، کتاب و سنت پر گہری نظر، اصول فقہ و آثارِ شریعت سے گہری واقفیت اور اُن سے فائدہ اُٹھانے اور روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت کی ضرورت ہے اور

علمائے پیشین نے ہر دَور اور ہر ملک و ماحول میں اس سے کام لیا ہے۔ بے شک حملۂ تتار کے بعد بعض مصالح کی بنا پر اور بعض اندیشوں کے پیشِ نظر "اجتہاد" میں احتیاط برتی گئی کہ اس سے غیر اسلامی یا غیر دینی اقتدار کی تائید اور بعض مفاسد کا اندیشہ تھا لیکن جلد وقت کے تقاضوں اور بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں علمائے وقت نے رہنمائی کا فرض انجام دیا جس کا نمونہ علامہ شامی کی "ردالمحتار" فتاویٰ تتارخانیہ" فتاویٰ عالمگیری کے مجموعے ہیں۔

جہاں تک برصغیر ہندوستان کا تعلق ہے، جہاں فقہ حنفی کی سیادت و رواج تھا، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی، مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلی، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی محمد شفیع صاحبؒ مفتی اعظم پاکستان اور بعض چیدہ و برگزیدہ شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے مسائل حاضرہ اور وقت کی ضرورتوں پر فقہ و شریعت کی روشنی میں رہنمائی فرمائی اور ان کے فتاویٰ کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔

لیکن تمدّن، صنعت و تجارت، نفع و انتفاع، درآمد و برآمد، یہاں تک کہ طبی ترقیات و تجربات کے رواں دواں قافلے کو روکا نہیں جا سکتا۔ پھر مغربی تمدّن اور مغربی اقتدار، اقتصادی منافع کی روز افزوں اہمیت نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے جو اس سے پہلے علمائے پیشین کے خواب و خیال میں نہ تھے۔ اس لئے ضرورت تھی کہ ان مسائل و ضروریات اور حقائق کو سامنے رکھ کر شرعی اصولوں، کتاب و سنت کی رہنمائی اور فقہ کے ذخیرہ سے (جس میں عُرف یا مصالح و سلہ کو بھی خاص مقام دیا گیا ہے) نئی نسل کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے۔

لیکن اس نازک اور اہم کام کے لئے جس میں ذرا سی غلطی یا بے جا رعایت و آزادی سے بڑے دینی نقصان پہنچنے کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے اور جواز و اباحت کے حدود سے نکل کر معصیت اور حُرمت تک کے ارتکاب کا خطرہ ہے دینِ قوی، علمِ راسخ، نظرِ عمیق اور احتیاطِ بلیغ کی ضرورت تھی۔ نیز اس کی بھی کہ علوم شرع اور فقہ و اصولِ فقہ سے سطحی اور ذیلی واقفیت نہ ہو اور ان علوم میں مفتی اور مجیب اور محقق کا درجہ "متطفل" (طفیلی) کا نہ ہو بلکہ اُس نے باقاعدہ ماہرینِ فن سے اس کی تعلیم پائی ہو اور تعلیم و افتاء کے ماحول میں معتدبہ وقت گزارا ہو، پھر وہ

ع چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

ہو بلکہ اسے اشرف المخلوقات کا بلند مرتبہ دیا اور کبھی ختم نہ ہونے والی حیات کا یقین پیدا کیا گیا ہو۔ ان دونوں نظریۂ حیات کے اختلاف کا اثر کچھ مسائل کے حل میں بھی دونوں کے درمیان اختلاف کی شکل میں رونما ہو جانا فطری ہے۔ کیونکہ مغرب کی بے قید زندگی کو نہ کہ سائنسی تحقیقات کو، اسلامی شریعت سے پوری طرح سندِ جواز و اعتبار لمنا (یا بقول شخصے ' اسلام کا "مغربی ایڈیشن" تیار کرنا) صحیح اسلامی اصول و تعلیمات کی روشنی میں ناممکن ہے۔ البتہ جو لوگ دنیاوی اسباب و راحت اور علاج معالجہ کی جدید سہولتوں پر احکام خداوندی کو تو قربان کرنے کے لئے تیار نہیں مگر دنیاوی نعمتوں اور جدید وسائل سے شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں (انشاء اللہ) ان کے لئے اسلامی احکامات اور انہی پر مشتمل اس کتاب کے مضامین تسلی بخش اور بڑی حد تک راہنما ثابت ہوں گے۔

راقم نہ تو ہر جدید کو شرعاً قابلِ قبول بنانے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگانے کا قائل ہے اور نہ ہر جدید کو معمولی اسباب کی بنا پر ناجائز کہہ کر رد کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ نیز اسلاف اور جمہور علماء کی تحقیقات و فتاویٰ سے صرفِ نظر کر کے محض شاذ اقوال اور دور از کار تاویلات کے ذریعہ کسی عمل یا چیز کو جائز قرار دینا بھی خطرناک سمجھتا ہے۔ البتہ امت کی سہولت کے لئے کتاب و سنت اور اقوالِ سلف سے بلا تکلف تھوڑی بہت بھی گنجائش نکلتی نظر آئے تو آسان پہلو تلاش کرنا اس کی عادت اور طریقۂ فکر ہے۔

خلاصہ یہ کہ راقم کے نزدیک تجدد بھی خطرناک ہے اور تشدد مضرت رساں چنانچہ اپنے مقالات و تحقیقات میں اسی درمیانی راہ پر اپنی دانست میں جادہ پیما رہا ہے۔ اگر یہ صحیح اسلامی شرعی حل دریافت کرنے میں کامیاب رہا تو اسے محض اللہ کی توفیق اور اسکی تائید کا ثمرہ سمجھئے لیکن اگر صورتحال ایسی نہیں ہے تو وہ اس حقیر کی بے بضاعتی اور کوتاہیٔ فکر و نظر کا نتیجہ ہے۔ اہلِ علم سے گذارش ہے کہ وہ اسکی کوتاہیوں پر اسے مطلع اور قیمتی مشوروں سے نواز کر ممنون فرمائیں۔

ربّنا تقبل منّا انك انت السميع العليم واهدنا الصراط المستقيم

وصلی اللہ علی سیدنا وھادینا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

محمد برہان الدین سنبھلی

دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ / ۱۱ ستمبر ۱۹۹۲ء بروز جمعہ

قرآن مجید

کا احترام کیوں ضروری ہے؟ اور وہ کس طرح کیا جائے؟

یہ مضمون کنیڈا سے آئے ہوئے ایک سوالنامہ کا جواب ہے، سوالنامہ کے اندر وہاں کے بعض "دیندار" مسلمان مردوں اور عورتوں کا یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے کہ قرآن مجید (کے مطبوعہ نسخوں) کا کیا احترام؟ کہ یہ تو کاغذ ہے اور قرآن مجید کو نیچے رکھ کر خود اوپر کرسی وغیرہ پر بیٹھنے کا حکم دریافت کیا گیا ہے

ہم سب مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ہر حقیقی کمال و عظمت کا مالک اور عبادت و کبریائی کا مستحق ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی نہیں جو اسکی برابری کر سکے۔ اسی عقیدے کا لازمی تقاضا ہے کہ اس کی طرف منسوب ہونے والی اور اس کی ذات سے وابستگی رکھنے والی ہر چیز عظمت و عزت کی مستحق بن جائے۔ اسی بنیاد پر اللہ کے تمام رسولوں، اللہ کے گھر (بیت اللہ) اور اس کی شاخوں (مسجدوں) کا احترام ضروری ٹھہرایا گیا ہے۔ بیت اللہ کی عظمت ہی کا ایک اثر یہ ہے کہ وہ "سمت" ہی جس طرف بیت اللہ ہے، قابلِ احترام بنا دی گئی۔ اسی طرف نماز پڑھنا ضروری قرار دیا گیا اور رفع حاجت کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی کے ساتھ منع کر دیا۔ جیسا کہ مشہور ترین حدیث میں آتا ہے۔

اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروا ببول ولا غائط۔ (صحیح مسلم ص ۱۳۰ ج ۱ باب الاستطابة)

"جب تم بیت الخلا جاؤ تو قبلہ کی طرف نہ منہ کرو نہ پیٹھ"۔

بیت اللہ یا مسجدوں کی اینٹ پتھروں کی عظمت دراصل اس "نسبت" کی عظمت ہے جو ان اینٹوں اور پتھروں کو خدا کے گھر کا جزو ہونے کی وجہ سے حاصل ہو گئی۔ جس طرح وہ کپڑا جو سر کی ٹوپی بننے کا مقام حاصل کر لیتا ہے، وہ گویا انسان کے سر کی طرح باعظمت سمجھا جانے لگتا ہے۔ اس لئے عرفِ عام میں کسی کی ٹوپی کی توہین گویا اس کے مالک کے سر کی توہین سمجھی جاتی ہے۔ حالانکہ وہ صرف کپڑا ہے۔ اگر وہ جوتے میں استعمال ہوتا تو وہ کسی عزت و احترام کا مستحق نہ ہوتا۔ یا جیسے کسی ملک کا قومی جھنڈا ملکی عزت و احترام کی علامت قرار دیئے جانے کے باعث اہم مقام پالیتا ہے۔ حالانکہ وہ کپڑے کا ایک ٹکڑا ہی تو ہوتا ہے لیکن اس کی توہین کرنا ملک کی توہین اور بغاوت سمجھی جاتی ہے اور اس کا پھاڑنا قومی جرم قرار پاتا ہے۔

ان مثالوں میں غور کرنے سے پتہ چلے گا کہ کپڑے یا اینٹ چونے کی عزت نہیں ہو رہی ہے بلکہ اس نسبت یا علامت کی عزت و رعایت ہے جو اُن کو حاصل ہو گئی اس لئے ان کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے والا دراصل اس کی توہین کر رہا ہے جس کی طرف یہ منسوب ہیں۔

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ "عزت و احترام" والا وہی فعل معتبر ہو گا جسے اس "معزز" اور "محترم" کی طرف سے عزت کا فعل قرار دیا گیا ہو مثلاً حکومتوں کے نزدیک "جھنڈے" کا کسی عمارت پہ لہرانا ہی اس کی عزت قرار دیا گیا ہے اُسے بچھانا (حتیٰ کہ اس پر نماز پڑھنا بھی) نہیں بلکہ ہو سکتا ہے اسے توہین آمیز فعل سمجھا جائے۔ ٹھیک اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ سے نسبت رکھنے والی چیزوں کے احترام کی وہی شکل معتبر ہو گی جو خود اس کی طرف سے متعین کر دی گئی ہو۔ اس لئے مسجدوں یا ان چیزوں کی، جن کی تعظیم کا حکم شریعت نے دیا ہے تعظیم کی وہی شکل معتبر ہو گی جو اللہ یا اس کے رسولؐ نے بتائی ہے، اس کے علاوہ نہیں (خواہ کرنے والی کی نظر میں وہ عظمت والا ہی کام ہو) مسجدوں کی طرح بلکہ بعض لحاظ سے ان سے بھی

بڑھ کر۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب "قرآن مجید" عزت کی مستحق ہے۔

جنگ میں یا ایسی جگہ قرآن مجید لے جانا جہاں توہین کا خطرہ ہو

کتاب اللہ سے نسبت رکھنے کی بنا پر وہ کاغذ، وہ چمڑا اور وہ کپڑا بھی جسے کتاب اللہ کا مظہر بننے یا اس سے وابستہ ہونے کا شرف حاصل ہوا، پوری عزت و احترام کا مستحق ہو گا۔ اب اس کاغذ وغیرہ کی توہین (جس پر قرآن مجید کے نقوش ہیں) کتاب اللہ بلکہ خود اللہ تعالیٰ کی توہین سمجھی جائے گی اور ان چیزوں کی عزت و حرمت اللہ تعالیٰ کی عزت و حرمت قرار پائے گی۔ اس لئے صحیح حدیثوں میں جہاد کے سفر یا کفار کے علاقوں میں جاتے ہوئے قرآن مجید لے جانے کی ممانعت آئی ہے کیونکہ عموماً جنگ کے شروع میں نتیجہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر خدانخواستہ کفار غلبہ پا گئے تو اس کا امکان ہے کہ وہ قرآن کی توہین کریں۔ اگر ایسا ہوا تو اس توہین کا سبب ان مصاحف کو میدانِ جنگ میں لے جانے والے بنیں گے۔ ایسے ہی کفار کے غلبہ والے علاقوں میں جہاں اس کا خطرہ ہو کہ وہ توہین کریں گے اور مسلمان اپنی قلتِ تعداد یا کمزوری کی وجہ سے حفاظت نہ کر سکیں گے۔ قرآن مجید کا لے جانا گویا اس کی توہین کا سبب بنتا ہے۔ اس لئے ایسے علاقوں میں قرآن کریم لے جانے سے صحیح احادیث میں منع کیا گیا ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے کہا ہے کہ ہذا الحدیث رواہ الستۃ الا الترمذی (فتح القدیر ص ۲۸۹ ج ۴) الفاظِ حدیث یہ ہیں :-

عن عبد اللہ بن عمر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان ینھیٰ ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو مخافۃ أن ینالہ العدو۔

اور ایک حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں :-

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تسافروا بالقرآن فانی لا آمن أن ینالہ العدو۔ (صحیح مسلم ص ۱۳۱ ج ۲)

"اگر توہین کا غالب گمان نہ ہو مثلاً جنگ میں مسلمانوں کی فتح کا یقین ہو یا ایسے

علاقہ میں جانا ہو جہاں کفار غالب نہیں ہیں یا اُن کی طرف سے توہین کا خطرہ نہیں ہے تو قرآن مجید لے جانا ممنوع نہ ہو گا۔

قرآن مجید کے احترام کے منافی کام

اسی طرح ہر وہ عمل جس سے توہین یا بے توقیری کا شبہ پیدا ہوتا ہو ممنوع ہو گا۔ کیونکہ وہ کاغذ و روشنائی کی نہیں بلکہ اللہ تعالےٰ کی توہین سمجھی جائے گی اسی لئے احادیث میں تفصیلی ہدایات اس سلسلہ میں دی گئی ہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے۔ لاتتوسدوا القرآن۔ (مشکوٰۃ ص ۱۷۸ ج ۱)

"قرآن مجید کو تکیہ نہ بناؤ۔"

یعنی قرآن شریف سے ٹیک لگا کر نہ بیٹھا کرو۔ کیونکہ یہ بے عزتی کا پہلو رکھتا ہے۔ اسی طرح اس کی طرف پیر کرنا، پُشت کرنا، اس سے اُوپر جگہ پر بیٹھنا، اسے ناپاک جگہ پر رکھنا یا ناپاک ہاتھوں سے چھونا، بدبودار اور غلیظ مقامات پر رکھنا یا پڑھنا اس پر تھوکنا یا گندگی ڈالنا، غرضیکہ ایسے تمام کام اور تمام برتاؤ ممنوع ہیں جن میں توہین کا ادنیٰ سا پہلو بھی نکلتا ہے۔ اسی طرح ایسی حالت میں جسے شریعت نے چھوٹی ناپاکی قرار دیا ہے (مثلاً بے وضو ہونا) اس میں قرآن مجید کا چُھونا ممنوع ہے۔ اسی جیسی بلکہ اس سے بھی زیادہ سخت وہ حالت ہے جسے فقہ میں "جنابت" اور عام طور پر "ناپاکی" کی حالت کہا جاتا ہے۔ اسی طرح عورتوں کو "ماہواری" کی حالت میں قرآن مجید کا چُھونا اور زبانی پڑھنا دونوں ممنوع ہے۔ یہ ممانعت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے:

لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن (ترمذی ص۳۹ ج ۱)

"حائضہ اور جنبی ذرا سا بھی قرآن مجید نہ پڑھے۔"

ناپاکی کی وجہ سے ہی اس حالت میں مسجد کے اندر جانا بھی ممنوع ہے۔ وجہ وہی ہے کہ قرآن مجید کے کاغذ کو اور مسجد کی زمین کو اللہ تعالیٰ سے خاص نسبت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا احترام اللہ تعالےٰ کی عزت و عظمت سمجھا جائے گا۔ اور اس کی بے حرمتی اللہ تعالےٰ کی توہین کے مترادف ہو گی۔ اسی لئے اسلامی قوانین

(فقہ) کی کتابوں میں مستقل باب ان آداب و احکام کے لئے مخصوص ملتے ہیں جن میں احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ سب کا ذکر کرنا تو طوالت کا سبب بن سکتا ہے۔ اس لئے بس چند اور مسائل فقہ کی ایک مشہور کتاب "عالمگیری" (جسے ہندوستان میں ایک مدت تک ملکی دستور کی حیثیت حاصل رہی) کے اسی موضوع کے لئے مخصوص باب سے نقل کئے جاتے ہیں، سہولت و اختصار کی غرض سے صرف ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

۱۔ جس کاغذ کے ٹکڑے پر "اللہ تعالےٰ" کا نام لکھا ہو اس کے اندر کسی چیز کا لپیٹنا ممنوع ہے خواہ نام اندر کی جانب لکھا ہو یا باہر کی جانب۔

۲۔ سر کے نیچے قرآن شریف رکھ کر لیٹنا، اگر حفاظت کی غرض سے نہ ہو تو ممنوع ہے۔

۳۔ جس شخص نے توہین کی غرض سے قرآن مجید پر پیر رکھا وہ کافر ہو گیا۔

۴۔ بغیر وضو کئے ایسے سکّوں کا ہاتھ میں لینا بھی ممنوع ہے جن پر "اللہ تعالےٰ" کا نام لکھا ہو۔

۵۔ جس شخص کے پاس ایسے سکّے ہوں کہ ان پر اللہ تعالےٰ کا نام یا قرآن مجید کا کوئی حصّہ لکھا ہُوا ہے اُس کے لئے ایسے سکّوں کو لے کر بیت الخلا جانا منع ہے۔

۶۔ فرش اور بستر پر قرآن یا اُس کی کوئی آیت لکھنا ممنوع ہے۔

واضح رہے کہ یہ چیزیں "شعائر اللہ" (اللہ کی عظمت کے خاص نشانات) کہلاتی ہیں اور شعائر اللہ کی تعظیم کرنے کا قرآن مجید میں بھی کئی جگہ ذکر آیا ہے۔ قرآن مجید ہی میں ایک جگہ تو ان کی تعظیم کو خدا کا خوف ہونے کی علامت قرار دیا گیا (وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ۔ سورۃ الحج) اس کا مفہوم مخالف کے طور پر) مطلب یہ نکلتا ہے کہ جو شخص شعائر اللہ کی تعظیم نہیں کرتا اس کا قلب خدا کے خوف سے خالی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا شخص مسلمان نہیں ہو سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ جو شعائر اللہ کی تعظیم نہیں کرتا وہ گویا ایماندار ہی نہیں ہے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ شرعی احکام (جن میں شعائر اللہ کی تعظیم

(اور مذکورہ بالا احکام بھی شامل ہیں) کے مخاطب اور اُن کو بجا لانے کے ذمہ دار تمام مسلمان یعنی ہر بالغ (خواہ مرد ہو یا عورت) شخص ہے۔ اس لئے ہر مسلمان ان آداب کا بھی شرعاً پابند ہے جن کا ذکر اُوپر آیا۔ لہٰذا ان کی خلاف ورزی بھی ایسا ہی جرم ہوگی جیسے اس حیثیت کے دوسرے احکام کی خلاف ورزی جُرم ہے۔ اس لئے قرآن مجید سے اوپر بیٹھنے یا اس کی طرف پیٹھ یا پیر کرنے جیسے کاموں کی اجازت کسی کے لئے بھی نہیں ہے۔ قرآن مجید ہی کے آداب میں یہ بھی داخل ہے (جس کا حکم خود قرآن مجید ہی میں دیا گیا ہے) کہ قرآن مجید پڑھا جائے تو پڑھنے والوں کے علاوہ دوسرے لوگ بغور سُنیں اور خاموش ہو جائیں۔ (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا ۔سورۃ الاعراف)۔

اور جیسا کہ اُوپر گذرا پورے قرآن مجید اور اُس کے ہر جزو کا حکم یکساں ہے، البتہ ایک آیت سے کم حصّہ کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا پڑھنا (بعض فقہاء کے نزدیک) ناپاکی کی حالت میں بھی جائز ہے۔

کعبۃ اللہ سے دُور رہنے والے نمازی استقبالِ قبلہ کس طرح کریں؟

تمام عُلمائے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کی حالت میں نمازی کا قبلہ کی طرف رُخ ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ نماز کی صحت کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط استقبالِ قبلہ (قبلہ کی طرف رُخ ہونا) بھی ہے۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "بدایۃ المجتہد" میں بیان کیا ہے:-

اتفق المسلمون علی ان التوجہ نحو البیت شرط من شروط صحۃ الصلوٰۃ۔[1]

"تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیت اللہ کی طرف رُخ ہونا صحتِ نماز کی شرطوں میں سے ہے"۔

اور جب یہ شرطِ صحت ہے تو اس کے بغیر بلا عُذر نماز صحیح نہ ہوگی۔ چنانچہ تمام متعلقہ کتابوں میں اس کی صراحت ملتی ہے، مثلاً فقہ شافعی کی مشہور کتاب شرح منہاج (الجلال الدین محمدؒ بن احمد المحلی الشافعی) میں لکھا ہے:-

(استقبال القبلۃ) ای الکعبۃ (شرط لصلاۃ القادر) علیہ فلا تصح صلاتہ بدونہ اجماعا[2]

---

[1] بدایۃ ج ۱ ص ۸۰ (مطبع "الاستقامۃ" مصر)

[2] شرح منہاج ص ۴۶ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب "المغنی" ص ۴۴۴ ج ۱ میں بھی استقبال قبلہ کو شرط بتایا گیا۔

"چونکہ استقبال قبلہ۔ یعنی کعبۃ اللہ کی طرف رُخ کرنا، نماز کی صحت کے لئے شرط ہے اس لئے اس کے بغیر نماز بالاجماع صحیح نہ ہوگی۔"

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ قبلہ کی طرف نمازی کے رُخ کا ضروری ہونا قرآن مجید کی متعدد آیات سے جو سورۂ بقرہ میں آئی ہیں، معلوم ہوتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے:

وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۔

اگر نمازی کعبۃ اللہ کے پاس ہی نماز پڑھ رہا ہے کہ کعبہ اُس کے سامنے ہے، تب تو بعینہٖ کعبۃ اللہ ہی کی طرف اُس کا رُخ (منہ اور سینہ) ہونا ضروری ہے۔ بنا بریں اتنا ترچھا ہونے سے کہ کعبۃ اللہ کی عمارت کا کوئی حصہ بھی سینہ کے مقابل نہ رہے، نماز فاسد ہو جائے گی۔

لیکن نمازی اگر کعبۃ اللہ سے دُور ہے تو پھر بعینہٖ کعبۃ اللہ کی طرف رُخ ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ سمت کا ایسا صحیح تعین کہ سینہ کا رُخ ٹھیک کعبۃ اللہ کی عمارت کی طرف رہے بغیر آلات کی مدد کے، دُور سے، تقریباً ناممکن ہے۔ اس وجہ سے دُور والوں کے لئے بس قبلہ کی سمت کی طرف رُخ کر لینا ہی کافی ہے۔ اُن کی نماز اسی طرح صحیح ہو جائے گی (چاہے بعد میں کسی ذریعہ سے یہ پتہ چل جائے کہ ٹھیک کعبۃ اللہ کی طرف رُخ نہیں رہا)۔

یہ بات بھی اکثر علمائے اسلام کے درمیان متفق علیہ نظر آتی ہے۔ اس پر علامہ ابن تیمیہ رحؒ نے بھی اپنے "فتاویٰ" میں تفصیلی کلام کیا ہے[1] اور اسی کو ترجیح دی ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قبلہ سے دُور رہنے والوں کے لئے قبلہ کی سمت کا تعین کس طرح ہو؟ اللہ تعالیٰ فقہاء کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے اس سوال کا جواب بھی بہت تفصیلی اور اطمینان بخش دے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سمت قبلہ کے تعین کی حسب ذیل جائز شکلیں ہیں:

[1] مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج ۲۲۔ از صـ ۲۰۶ تا صـ ۲۱۶

۱۔ کسی جگہ صحابہ یا تابعین کی بنائی ہوئی مسجدیں یا قبلہ کی تعیین کے لئے ان حضرات ہی کی مقرر کردہ دیگر علامتیں ہوں تو پھر سمتِ قبلہ کے بارے میں ان ہی مسجدوں اور علامتوں پر اعتماد کیا جائے گا اور ان ہی کے رُخ پر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ان برگزیدہ حضرات نے بہت تحقیق اور پوری کوششوں کے بعد ہی ان علامتوں کے ذریعہ قبلہ کی سمت کا تعین کیا تھا، تو اُن کی مقرر کردہ علامتوں پر اعتماد نہ کرنا۔ سلف سے بدگمانی اور ان پر بداعتمادی ہوگی۔ اس بارے میں فقہائے احناف تو اتنے آگے چلے گئے ہیں کہ اگر کسی ہیئت داں[1] کی تحقیق اس کے خلاف ہو تو بھی سلف کی مقرر کردہ علامتوں ہی پر اعتماد کیا جائے گا۔ جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامی نے اپنی مشہور زمانہ کتاب (رد المحتار شرح درمختار) میں نقل کیا ہے (ماتن کے اس قول کے تحت کہ شہروں اور بستیوں میں صحابہ اور تابعین کی مقرر کردہ علامتوں، محرابوں ہی کو قبلہ کا درجہ حاصل ہوگا۔

فلا یجوز التحری معها بل علینا اتباعهم ولا یعتمد قول الفلکی العالم البصیر الثقة۔ ان فیها انحرافا خلافا للشافعیه وکل خیر فی اتباع السلف۔[2]

"صحابہ اور تابعین کی مقرر کردہ قبلہ کی علامتوں کی موجودگی میں تحری (اپنے اندازہ سے قبلہ کی تعیین) جائز نہ ہوگی، بلکہ انہی کا اتباع کرنا ہم پر ضروری ہے۔ اس لئے کسی قابلِ اعتماد ماہر ہیئت داں

[1] کیونکہ ہیئت دانوں کی تحقیقات میں بکثرت اختلاف ہوتا ہے اور بسا اوقات ایک شخص کی تحقیق بھی بعد میں بدل جاتی ہے۔ اس اصول کی افادیت ہندوستان میں علامہ مشرقی کے اُٹھائے ہوئے فتنہ کے وقت خاص طور پر معلوم ہوئی۔ موصوف نے دعویٰ کیا تھا کہ اب تک ساری مسجدیں غلط سمت کی طرف بنی ہیں لہٰذا سب کی نمازیں فاسد ہوئیں اور واجب الاعادہ ہیں۔ [2] رد المحتار صـ ۲۸۸ ج ۱

کے بھی ایسے قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا جس میں کہا گیا ہو کہ صحابہ و تابعین کی مقرر کردہ علامتیں قبلہ کی سمت سے ہٹی ہوئی ہیں۔ اس میں امام شافعیؒ کے متبعین اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن سلف کے اتباع ہی میں ہر طرح خیر ہے۔"

شہروں میں قبلہ کی تعیین کی بابت علامہ ابن قدامہ حنبلی کے کلام سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ موجودہ علامات پر اعتماد کیا جائے۔ موصوف "المغنی" میں لکھتے ہیں:۔

لو كان فى مصر أو قرية ففرضه التوجه الى محاريبهم وقبلتهم المنصوبة لان هذه القبل ينصبها أهل الخبرة والمعرفة ۔ (المغنی ص۴۵۷ ج۱)

"اگر نمازی کسی شہر یا بستی میں ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس شہر یا بستی میں جو قبلہ بتانے والی علامتیں ہیں ان ہی کو قبلہ سمجھے کیونکہ یہ جاننے والوں اور باخبر لوگوں ہی کی مقرر کردہ ہیں۔"

ابن قدامہ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شہروں اور قصبات کی محرابوں کو قبلہ سمجھنے اور اس کی طرف نماز پڑھنے کو ضروری سمجھنا اس بنیاد پر ہے کہ وہ محرابیں اس تحقیق کے بعد بنائی گئی ہیں کہ قبلہ ادھر ہی ہے اور یہ تحقیق جن لوگوں نے کی ہے وہ اس کے اہل بھی تھے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں (صحابہؓ و تابعین رحمہم اللہ کے علاوہ کسی اور نے) قبلہ کی سمت بتانے والی علامتیں ناواقف لوگوں نے مقرر کردی ہیں۔ اور ان کا غلط ہونا قابلِ اعتماد اور ماہرینِ فن کی تحقیق سے یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو تو پھر اس غلط سمت کی طرف نماز پڑھنا صحیح نہ ہوگا بلکہ صحیح سمت ہی کی طرف نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ البتہ وہ نمازیں جو غلطی واضح ہونے سے پہلے پڑھ لی گئی تھیں صحیح ہو جائیں گی۔ آگے آنے والی بحث سے اس پر مزید روشنی پڑے گی۔)

۲۔ جس مقام پر قدیم محرابیں اور قبلہ کی علامتیں موجود نہ ہوں وہاں

مقامی لوگوں میں سے جو دیندار قبلہ کی سمت سے باخبر ہوں، ان سے دریافت کرنا اور ان کی بتائی ہوئی سمت کو قبلہ سمجھنا ضروری ہوگا جیسا کہ شامی (رد المحتار) میں ہے۔

إن لم يكن ثم محاريب قديمة فيسأل من يعلم بالقبلة ممن تقبل شهادته من أهل ذلك المكان ممن يكون بحضرته ويقبل فيها قول الواحد العدل [1]

"جس جگہ قدیم محرابیں (قبلہ کی علامتیں) نہ ہوں تو نمازی وہاں کے رہنے والے کسی ایسے شخص سے سمتِ قبلہ معلوم کرے جس کی گواہی شرعاً معتبر ہو سکتی ہو اور وہ قبلہ کی سمت جانتا ہو، ایک دیندار شخص کا بھی قول کافی ہوگا۔"

لیکن جو شخص قبلہ سے واقف نہ ہو اس سے دریافت کرنا یا اس کا بتانا معتبر نہیں ہے۔ (أما غير العالم بها فلا فائدة فى سواله) [2]

(۳) اگر کسی جگہ قبلہ بتانے والی (قابلِ اعتماد اور واقف لوگوں کی مقرر کردہ) علامتیں بھی نہ ہوں اور نہ کوئی ایسا شخص موجود ہو جو قبلہ کا صحیح علم رکھتا ہو تو جن قرائن اور دلائل (مثلاً ستاروں، چاند اور سورج یا اصطرلاب وغیرہ) کی مدد سے قبلہ کا تعین ہو سکتا ہے۔ اگر ان سے وہ واقف ہے تو ان ہی کے ذریعے سمت قبلہ کا تعین کرکے نماز پڑھنا ضروری ہوگا جیسا کہ "المغنی" میں ہے۔

الثالث من فرضه الاجتهاد وهو من عدم الحالتين وهو عالم بالادلة ۔ [3]

"جس شخص کو نہ تو کوئی قبلہ بتانے والا ملے اور نہ وہ ایسے شہر میں ہے جس میں مساجد ہیں اور وہ خود دلائل (علامات) جانتا ہے۔"

---

[1] رد المحتار ص۲۸۹ ج۱ [2] ایضاً [3] المغنی ص۴۵۷ ج۱

فمن كان من أهل الاجتهاد اذا خفيت عليه القبلة فى السفر ولم يجد مخبرًا ففرضه الصلاة الى جهة يؤدى اجتهاده۔ [1]

"تو اگر وہ قبلہ کا رُخ معلوم کرنے کا طریقہ جانتا ہے تو وہ اسی طریقہ سے رُخ دریافت کر کے نماز پڑھے۔ (مفہوم)

اور جو شخص خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن ساتھیوں میں سے کوئی ایک شخص بھی اگر اس کی اہلیت رکھتا ہے تو وہ اہل شخص اپنی مہارت سے قبلہ کا تعین کرے اور بقیہ لوگ اس کا اتباع کریں۔ شرح منہاج میں ہے۔

ومن عجز عن الاجتهاد وتعلم الادلة قلد ثقة عارفا۔ [2]

جو شخص قبلہ کے تعین کا فن نہیں جانتا وہ کسی جاننے والے کا اتباع کرے۔"

پھر اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ غلط سمت کی طرف نماز پڑھی گئی تو بھی نماز مکمل ہو جانے کے بعد) اس کا لوٹانا اکثر علماء کے نزدیک ضروری نہیں۔ البتہ اگر نماز کے درمیان ہی علم ہو جائے تو نماز کی حالت میں ہی اس طرف رُخ پھیر لے جو بعد میں صحیح سمت قبلہ ثابت ہوئی ہے۔ اس کے بعد کی تمام نمازیں اسی صحیح رُخ کی طرف پڑھنا ضروری ہو گا۔ "المغنی" میں ہے:-

واذا صلّى بالاجتهاد الى جهة ثم علم أنه قد اخطأ القبلة لم يكن عليه إعادة وكذلك المقلد الذى صلے بتقليده وبهذا قال مالك وابو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه۔ [3]

اگر اجتہاد (دلائل و قرائن سے قبلہ کی تعیین کر کے) نماز پڑھی، پھر معلوم ہوا کہ غلط سمت کی طرف پڑھ لی تو نماز کا لوٹانا ضروری نہیں ہے اسی طرح جن لوگوں نے کسی ماہر کے اتباع میں نماز پڑھی ان پر بھی لوٹانا ضروری نہیں۔ یہی امام مالکؒ، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی مسلک ہے اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے۔

[1] المغنی ص۲۶۲ ج ۱ [2] شرح منہاج ص۴۸ [3] المغنی ص۴۸۱ ج ۱

اس صورت میں اگر جماعت کے اندر موجود دو تین شخص قبلہ کا تعیین کا فن جانتے ہوں اور ان میں باہم اختلاف رائے ہو جائے تو جاننے والے کے لئے تو یہی ضروری ہے کہ وہ اپنی تحقیق پر عمل کرے، نہ جاننے والے ان میں سے جسے زیادہ قابلِ اعتماد سمجھیں اس کے قول پر عمل کریں جیسا کہ فقہ شافعی کی مشہور کتاب مہذب (لابی اسحاق ابراہیم بن علی الفیروز آبادی) میں ہے:

وان اختلف عليه اجتهاد رجلين قلد اوثقهما۔ [1]

"اگر دو ماہر شخصوں کی رائے قبلہ کی تعیین میں الگ الگ ہو تو زیادہ قابلِ اعتماد کی رائے پر عمل کریں۔"

لیکن کسی ماہر کی خود اپنی تحقیق بعد میں بدل جائے اور جس سمت کو پہلے قبلہ سمجھتا تھا اب اس سے مخالف سمت کو (دلائل و قرائن سے) قبلہ سمجھنے لگے تو پھر اس کے بعد کی نمازیں دوسری رائے کے مطابق پڑھے لیکن پہلی تحقیق کے مطابق (رائے بدلنے سے پہلے) پڑھی ہوئی نمازوں کا لوٹانا ضروری نہیں ہو گا۔ جیسا کہ شرح منہاج میں ہے:-

(وان تغير اجتهاده) فظهر له الصواب فى جهة غير جهة الأول (عمل بالثانى ولا قضاء) لما فعله بالأول۔ [2]

"اگر کسی ماہر کی رائے بدل جائے اور یہ ظاہر ہو جائے کہ صحیح سمت دوسری ہے تو پھر دوسری سمت ہی کی طرف نماز پڑھے پہلی رائے پر پڑھی ہوئی نماز کی قضا نہ کرے۔"

۴۔ مذکورہ بالا تینوں صورتوں کی عدم موجودگی میں نمازی تحری سے یعنی اندازہ کر کے اپنے قلبی رجحان پر نماز پڑھے گا اور وہی سمت قبلہ کے حکم میں ہو گی۔ فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب "بدائع الصنائع" میں ہے:-

[1] مہذب ص۶۸ ج ۱ [2] شرح منہاج ص۴۸

وان کان عاجزاً السبب الاشتباہ وھو ان یکون فی المفازۃ فی لیلۃ مظلمۃ او لا علم لہ بالامارات الدالۃ علی القبلۃ فان لم یکن بحضرتہ احد جاز لہ التحری [۱]

"جو شخص سمت کی تعیین خود نہیں کر سکتا اور نہ کوئی وہاں پر قبلہ کی سمت بتانے والا ہے، یا جنگل میں ہے (جہاں عموماً مسجدیں یا قبلہ کی علامات نہیں ہوتیں) تو وہ قلبی رجحان سے قبلہ کا تعین کر سکتا ہے۔"

صاحب کتاب علامہ کاسانی نے تحری سے (قلبی رجحان اور اپنے اندازہ کے مطابق نماز پڑھنے کے جواز پر استدلال قرآن مجید کی آیت "اینما تولوا فثم وجہ اللہ (بقرہ) اور صحابہ کرام کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آنے والے ایک واقعہ سے کیا ہے [۲]۔ چونکہ اس حالت میں تحری ہے قبلہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص (اشتباہ کی صورت میں) بغیر تحری کے نماز پڑھ لے گا تو نماز نہ ہوگی اور تحری سے پڑھی گئی نماز کے بعد پتہ چلے کہ وہ غلط سمت تھی تو حنفیہ کے نزدیک نماز کا لوٹانا ضروری نہ ہوگا۔

ہدایہ میں ہے :۔

فان علم انہ اخطا بعد ما صلی لا یعیدھا۔ [۳]

"اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ (سمت قبلہ میں) غلطی ہو گئی ہے تو بھی نماز نہ لوٹائے۔"

---

[۱] بدائع ص۱۱۸ ج ۱ — [۲] یہ حدیث علامہ زیلعی کی تخریج کے مطابق ابو داؤد طیالسی، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عامر بن ربیعہ صحابیؓ رسولؐ سے نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں انہیں قبلہ کا پتہ چلانا مشکل ہو گیا تھا، اندازہ سے نماز پڑھ لی۔ بعد میں پتہ چلا کہ غلط سمت کی طرف نماز پڑھ لی گئی تھی۔ اس پر مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ کے رسولؐ نے یہ بھی فرمایا کہ تمہاری نماز درست ہو گئی (قد مضت صلاتکم) درآیہ تلخیص نصب الرایہ للزیلعی بر حاشیہ ہدایہ ص۸۰ ج ۱ — [۳] ہدایہ ص۸۰ ج ۱

البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں نماز کا لوٹانا ضروری ہوگا۔ بشرطیکہ یہ معلوم ہو جائے کہ بالکل قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھ لی گئی تھی۔ قبلہ سے تھوڑا سا داہنی یا بائیں جانب رُخ ہٹا رہا تو نماز کا لوٹانا ان کے نزدیک بھی ضروری نہیں۔ جیسا کہ بدائع میں ہے :۔

وان ظھر انہ صلی مستدبر الکعبۃ یجزیہ عندنا وعند الشافعی لا یجزیہ۔ [۱]

"اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ کعبہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھ لی تھی تب بھی ہمارے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔"

فقہ شافعی کی معتبر کتاب مہذب میں بھی تقریباً یہی حکم نسبتاً زیادہ عمومی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

وان صلی الی جھۃ ثم بان لہ ان القبلۃ فی یمینھا وشمالھا لم یعد لان الخطاء فی الیمین والشمال لا یعلم قطعاً ولا ینقض بہ الاجتھاد۔ [۲]

"نماز پڑھ چکنے کے بعد اگر یہ معلوم ہوا کہ قبلہ سے داہنے یا بائیں جانب پڑھ لی گئی ہے تو نماز نہ لوٹائے۔"

یہاں یہ بتا دینا غالباً بے محل نہ ہوگا کہ کعبۃ اللہ سے دُور کے نمازیوں کا اگر سمت کعبہ سے تھوڑا سا [۳] رُخ پھر جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے مجموعہ فتاویٰ میں یہ صراحت کر دی ہے :۔

لو کان منحرفا انحرافاً یسیراً لم یقدح ذلک فی الاستقبال۔ [۴]

"تھوڑا سا رُخ بدل جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

---

[۱] بدائع ص۱۱۹ ج ۱ — [۲] مہذب ص۶۸ ج ۱ — [۳] بعض اہل علم کے نزدیک ۴۲ درجہ تک کا داہنی یا بائیں جانب انحراف تھوڑا ہے اور اس سے زیادہ بہت ہے — [۴] مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ص۲۱۶ ج ۲۲

(اور یہ تصریح دوسرے علماء کے کلام میں بھی ملتی ہے) لیکن اتنا رُخ نہ پھیرے کہ کعبہ کی طرف پیشانی کا کوئی بھی حصہ نہ رہے۔ اگر پیشانی کے کسی بھی حصہ کا رُخ کعبۃ اللہ کے محاذات میں رہے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔[1]

حاصلِ کلام یہ کہ جس شکل میں جو سمت قبلہ قرار دی گئی ہے اسی کی طرف نمازی کا رُخ ہونا ضروری ہے۔ اگر غلطی معلوم ہو جانے کے بعد بھی یہ صحیح سمت کی طرف رُخ کر کے نماز نہیں پڑھی تو نماز ادا نہ ہوگی۔ اس لئے صحیح سمت کی طرف رُخ کر کے دوبارہ نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ (معمولی سا انحراف قابلِ معافی ہے۔)

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی کہ غلط سمت کی طرف اگر کہیں مسجد بن گئی ہے تو اس کو صحیح کرنا ضروری ہے۔ اگر بالفرض کسی وجہ سے تعمیر میں ایسی تبدیلی کرنا مشکل ہو تو نمازیوں کو نماز بہرحال صحیح رُخ پر پڑھنا چاہیئے اور عام نمازیوں کو اس پر متنبہ اور متوجہ رکھنے کے لئے کوئی مستقل انتظام کرنا ضروری ہوگا۔

خلاصۂ بحث یہ کہ:

۱- کعبۃ اللہ کے قریب نماز پڑھنے والے کے لئے عمارتِ کعبہ کا کوئی جز نمازی کی پیشانی اور سینہ کے سامنے رہنا ضروری ہے۔

۲- کعبۃ اللہ سے دور نمازی اگر ایسی جگہ نماز پڑھ رہا ہے جہاں صحابہؓ یا تابعینؒ کی بنائی مسجدیں یا قبلہ کے رُخ کا تعین کرنے والی علامتیں (محرابیں) موجود ہیں تو ان ہی محرابوں یا مسجدوں کے لئے مقرر کردہ قبلہ کے رُخ کی طرف نماز پڑھنا ضروری ہے۔

۳- جہاں صحابہؓ یا تابعینؒ کے مقرر کردہ علامات تو نہ ہوں مگر وہاں دیندار سمتِ قبلہ سے باخبر لوگ موجود ہوں تو ان باخبر لوگوں کی بتائی ہوئی سمتِ قبلہ کی طرف نماز پڑھنا چاہیئے۔

[1] مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۱۶ ج ۲۲ [2] شامی ص ۲۸۸ ج ۱

۴- جس جگہ نہ تو صحابہؓ و تابعینؒ کی متعین کردہ علاماتِ قبلہ ہوں اور نہ کوئی باخبر دیندار قبلہ کی سمت بتانے والا وہاں مقامی شخص ہو تو اگر یہ نمازی خود، قرائن و دلائل (مثلاً ستاروں، چاند، سورج یا اصطرلاب وغیرہ) کی مدد سے سمتِ قبلہ کا تعین کرنے کا طریقہ جانتا ہے تو اسی طریقہ کے ذریعہ متعین کردہ سمتِ قبلہ کی طرف نماز پڑھے۔ اگر اس کے ساتھ سمتِ قبلہ کی تعیین کے طریقوں سے ناواقف لوگ بھی ہوں تو وہ بھی اسی واقف شخص کی متعین کردہ سمتِ قبلہ کی طرف نماز پڑھیں، لیکن واقف لوگ متعدد ہوں اور ہر ایک کی رائے الگ ہو تو ہر ایک اپنے اپنے علم کے مطابق عمل کرے البتہ ناواقف لوگ ان واقف لوگوں میں سے جسے جس پر زیادہ اعتماد ہو، اس کے قول پر عمل کریں۔

۵- مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت کے ذریعہ بھی قبلہ کی سمت متعین کرنا اگر ممکن نہ ہو تو پھر نمازی اپنے قلبی رجحان اور اندازہ (تحری) سے نماز پڑھے۔ اگر متعدد لوگ موجود ہوں اور ہر ایک کا اندازہ (تحری) الگ الگ سمت کی طرف ہو تو ہر شخص اپنے اندازہ (تحری) کے مطابق نماز پڑھے۔ دوسرے کی اتباع نہ کرے۔

ہوائی جہاز میں نماز اور قبلہ کے مسائل

ہوائی جہاز اگر زمین پر کھڑا ہے تب تو اس میں نماز پڑھنا اور نماز کا صحیح ہو جانا ظاہر ہے۔ لیکن اگر وہ اُڑ رہا ہو اور اس کا خطرہ ہو کہ اُترنے کا انتظار کیا گیا تو نماز کا وقت نکل جائے گا، تو اُڑتے ہوئے جہاز میں ہی نماز پڑھ لی جائے۔ جہاز میں قبلہ کی سمت جاننے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ پائلٹ سے دریافت کر لیا جائے۔ اگر ایسا کرنا مشکل ہو تو پھر جہاز میں بیٹھے کسی واقف مسلمان سے دریافت کر کے یا پھر اندازہ سے قبلہ کا رُخ متعین کر کے نماز پڑھ لی جائے۔

❊

وان لا یوجد عندھم وقت العشاء افتی الامام البرھانی الکبیر بوجوبھا ولا یرتاب متامل فی ثبوت الفرق بین عدم محل الفرض وبین سببه الجعلی الذی جعل علامة علی الوجوب الخفی الثابت فی نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشئی فانتفاء الوقت انتفاء المعرف و انتفاء الدلیل علی شئی لایستلزم انتفاءہ لجواز دلیل اٰخر وقد وجد۔ وھو ما استقر الامر علی الخمس شرعا عاما لاھل الاٰفاق ولا تفصیل فیه بین اھل قطر وقطر[1]۔

(مطلب یہ ہے) جس جگہ نماز کا وقت نہ آتا ہو اُس جگہ کے باشندوں کے بارے میں بھی عشاء کی نماز فرض ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ بات شُبہ سے بالاتر ہے کہ کسی چیز کی علامت کے نہ پائے جانے سے اُس چیز کے وجود کی نفی ضروری نہیں ہوتی یا کسی چیز کی ایک دلیل کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز ہی نہیں، ممکن ہے کہ کسی اور دلیل سے اس کا وجوب ثابت کیا جاسکے۔ یہاں (عشاء کی نماز کے وقت کی علامت جس جگہ نہیں پائی جاتی وہاں) دوسری دلیل (عشاء کی نماز کے وجوب کی) موجود ہے، وہ ہے شریعت کا یہ عام حکم۔ جس سے دُنیا کا کوئی حصہ بھی مستثنیٰ نہیں ہے کہ دن ورات میں پانچ نمازیں فرض ہیں"۔

نماز فرض ہونے کی صُورت میں قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر ایسے علاقے میں غیر معتدل ایام کے اندر کس وقت نماز عشاء پڑھی جائے گی؟ اور کب تک مغرب کا وقت سمجھا جائے گا اور کب ختم مانا جائے سحر کا وقت؟

غیر معتدل علاقوں میں دو صُورتیں ممکن ہیں

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے یہ بھی ذکر کر دینا ضروری ہے کہ ایسے علاقوں میں عمومًا دو صُورتیں پیش آئیں گی اور دونوں کے احکام الگ الگ ہوں گے:

۱۔ وہ زمانہ جس میں تمام نمازوں کے اوقات، اپنی مقررہ علامتوں کے پائے جانے کی بُنیاد پر آتے ہوں۔

۲۔ جس میں کچھ نمازوں یا تمام نمازوں کے اوقات نہ پائے جاتے ہوں، یعنی اوقات کا تعین کرنے والی علامات نہ پائی جاتی ہوں۔

پہلی صُورت کا حُکم

پہلی صُورت یعنی جس زمانے میں جس جگہ سب نمازوں کے تمام اوقات اپنے اپنے مقررہ شرعی معیارات (علامات) کے مطابق پائے جاتے ہوں۔ اس میں تمام نمازوں کا صحیح اوقات پر مقررہ علامات۔ کے لحاظ سے ہی ادا کرنا ضروری ہے۔ خواہ اس میں دو نمازوں یا دو سے زیادہ نمازوں کے اوقات کے درمیان فاصلہ کم اور بہت کم رہ جاتا ہو، یا زیادہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ جس زمانہ میں دن بہت چھوٹا ہو یا بڑا یا رات بہت چھوٹی ہو یا بڑی لیکن اگر تمام نمازوں کے اوقاتِ مقررہ آرہے ہیں تو نمازوں کا اپنے وقت میں ہی پڑھنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا۔[1]

"اللہ تعالیٰ نے نماز کو اوقاتِ مقررہ پر ہر مسلمان کے ذمہ لازم کیا ہے"۔

اس آیت میں وقت مقررہ کے مختصر یا طویل ہونے نہ ہونے جیسی کسی قید کے ساتھ نماز کے حکم کو مقید نہیں کیا گیا۔ اس عموم و اطلاق کا تقاضا ہے کہ جس نماز کا جو وقت مقرر کیا گیا ہے، اگر وہ پایا جارہا ہے، خواہ وہ وقت مختصر ہو یا طویل، اس نماز کا اسی مقررہ وقت میں، عذر شرعی نہ ہو تو پڑھنا ضروری ہوگا۔

نیز اس بات پر پُوری اُمت کا اجماع بھی ہے۔ یہی حکم عام طور پر ان فتاویٰ اور رسالوں میں بھی مذکور ملتا ہے جن کا اصل مقصد اسی قسم کے

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر لابن ہمام ص۱۵۶ ج ۱ (المکتبۃ الامیریہ مصر ۱۳۱۵ھ) طحطاوی شرح الدرص ۲۶۷ تا ۲۶۹ ج ۱۔ رد المحتار ص۲۴۲ تا ص۲۴۳ نیز ناظورۃ الحق۔ قلمی نسخہ)

[1] سورۃ النساء آیت ۱۰۳

"غیر معتدل ایام" (مکان و زمان) کا حکم بیان کرنا ہے[1]۔

یہ مسئلہ چونکہ منصوص اور اجماعی ہے اسی لئے اس پر مزید کلام کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اس کا تقاضہ یہ ہُوا کہ اگر اتنا وقت بھی مل جاتا ہے کہ وضو و طہارت کے علاوہ صرف فرض نماز پڑھی جا سکتی ہے تو اتنے ہی وقت میں فرض پڑھ لینا ضروری ہے اور بلا عذرِ شرعی دیر لگانا، کہ نماز کا وقت نکل جائے جائز نہ ہوگا۔ اور وقت نکل جانے کے بعد پڑھی گئی نماز قضا ہوگی نہ کہ ادا (چاہے نیت ادا نماز کی ہی کی گئی ہو) بلا عذر قضاء کرنے پر۔ جیسا کہ واضح ہے، گناہ ہوگا[2]۔ اس بات کی تائید علامہ طحطاوی (شارح درمختار) کے کلام سے بھی ہوتی ہے، جو ایک خاص سلسلہ میں انہوں نے نقل کیا ہے[3]۔

(... وبقیتہ وقت العشاء وان قصر جدا) بعض اوقات اس میں عملاً کچھ دشواری ہوگی، بالخصوص عشاء کا وقتِ مختصر، نصف شب کے قریب آنے

---

[1] مثلاً دیکھئے مولانا محمد یعقوب صاحب کاوی مقیم انگلینڈ کا مفید اور معلومات افزا رسالہ "برطانیہ میں صبح صادق" ص ۱۵، ۱۲۔ وقت سے پہلے نماز صحیح نہ ہونے کا ذکر محقق ابن ہمامؒ نے بھی کیا ہے۔ دیکھئے فتح القدیر ص۱۵۵ ج ۱ (ولا صحۃ لصلوٰۃ قبل الوقت) امام نووی نے شرح مسلم ص۲۱۷ ج ۱ میں تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں" لان ذالک۔ (الصلوٰۃ قبل الوقت) لیس بجائز باجماع المسلمین۔

[2] صرف فرض نماز کا وقت ملنے کی صورت میں فرض نماز سے قبل و بعد کی سنتیں اس عذر شرعی کی وجہ سے نہ پڑھنے پر ترکِ سنّت کا مواخذہ نہ ہوگا (انشاء اللہ) کیونکہ جب ممتاز فقہاء کا ایک بڑا گروہ (فرض نماز کا وقت مقررہ نہ ملنے کی صورت میں) فرض نماز تک ساقط ہو جانے کا قائل ہے تو سُنتوں کا مسئلہ تو اس سے کم اہم ہے۔ نیز اس کی ایک طرح سے تلافی دوسرے اوقات میں کی جا سکتی ہے کہ مثلاً غیر مکروہ اوقات میں نفل نمازیں پڑھی جائیں۔

[3] طحطاوی علی الدر ص۲۶۷ ج ۱

کے زمانہ میں، مگر صرف ایسی دشواری کی وجہ سے فریضہ نماز کو وقتِ مقررہ سے مؤخر یا مقدم کرنے کا جواز نہ ہوگا۔

چنانچہ وقت سے پہلے پڑھی گئی نماز کا وقت آجانے پر لوٹانا ضروری ہوگا اور وقت گزرنے کے بعد پڑھی گئی نماز قضاء ہوگی (خواہ نیت ادا نماز کی کی گئی ہو) یہاں ایک ضروری اصل کا بیان کر دینا شاید نامناسب نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ جن مصلحتوں یا اعذار کو شریعت نے "علت" کا درجہ دے دیا ہے اور اس علت کی موجودگی میں کوئی رخصت یا حکم دیا ہے تو بس وہ رخصت (سہولت) یا حکم ان ہی مصلحتوں یا اعذار کی موجودگی میں شریعت کی طرف سے ہوگا جن کو شریعت نے علت کا درجہ دے دیا ہے یا بالفاظِ دیگر جب کہ وہ علت پائی جائے ہو، ورنہ نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے مشقت کی بناء پر رخصت کے لئے سفر اور مرض کو علت کا درجہ دے دیا ہے۔

چنانچہ اسی علت (مرض اور سفر) کی موجودگی میں مسافر اور مریض کو تو رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوگی۔ لیکن اس پر قیاس کرتے ہُوئے اسی درجہ کی بلکہ اس سے بھی بڑی کسی دوسری مشقت کی موجودگی میں (اگر وہ علت نہیں ہے تو) رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً گرمی کے موسم میں کوئی کسان گرم ملک میں دن بھر ہل چلانے اور زمین جوتنے کی وجہ سے مشقت میں مُبتلا، چاہے مسافر سے زیادہ ہو جائے لیکن اسے (کسان کو) عام حالات میں رخصتِ افطار حاصل نہ ہوگی کیونکہ اس مشقت کو "علت" کا درجہ شرعاً حاصل نہیں ہے۔

یہ اصول یوں تو کم و بیش ہر قابلِ ذکر اصولِ فقہ کی کتاب میں ملتا ہے لیکن سب سے زیادہ با وضاحت اور قابلِ اطمینان پیرایہ بیان میں احقر کی نظر سے شاہ ولی اللہؒ کی "حجۃ اللہ البالغہ" اور شیخ عبدالوہاب خلاف مرحوم کی "علم اصول الفقہ" میں گزرا[1]۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کا قرآن و سنت سے اخذ کردہ یہ اصول

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے حجۃ اللہ ص۱۳۰ ج ۱، و علم اصول الفقہ ص۶۲ تا ص۶۸ موخر الذکر کتاب (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اصول بڑا ہی حکیمانہ اور شریعت کی حفاظت کا اہم ذریعہ ہے ورنہ معمولی عُذروں کی بنا پر بھی رخصت حاصل کی جاتی اور شریعت کا ہر حکم پامال ہوتا۔

حاصل کلام یہ کہ اگر کسی نماز کا وقت اتنا بھی مل جاتا ہو کہ صرف فرض ادا کیئے جاسکیں تو وہ نماز اسی وقت میں پڑھنا ضروری ہوگی۔ چاہے وقت پر ادا کرنے میں کچھ پریشانیاں[1] ہی کیوں نہ ہوں۔ ہاں! یہ الگ بات ہے کہ رات کو نیند آجائے اور اس کی وجہ سے نمازِ عشاء وقت پر نہ پڑھی جاسکے۔ تو از رُوئے حدیثِ صحیح ایسا شخص انشاء اللہ تاخیر نماز پر گناہگار نہ ہوگا[2] یہ مذکورہ بالا حکم پہلی صورت (جبکہ نمازوں کے اوقات پائے جائیں) کا ہُوا۔

دوسری صُورت کا حکم

دوسری صورت یعنی جس زمانہ اور جس علاقہ میں تمام نمازوں یا کچھ نمازوں کے اوقات نہ پائے جائیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ علامات نہ پائی جائیں جن سے نماز یا نمازوں کے وقت کی شرعاً تعیین ہوتی ہے تو اس جگہ اور اس زمانہ میں اس نماز یا نمازوں کا پڑھنا ضروری ہوگا یا نہیں؟ یہی وہ سوال ہے جس کا جواب دینا اس وقت

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ سے) میں بہت تفصیل اور وضاحت کی گئی ہے۔ اس کے چند جُملے یہاں نقل کر دینا مناسب ہوگا۔ قرر الاصولیون ان الاحکام الشرعیة تدور وجوداً وعدماً مع عللها لا حکمها۔ فمن کان فی رمضان علی سفر یباح له الفطر لوجود علة اباحته وهی السفر وان کان فی سفره لا یجد مشقة ومن کان فی رمضان غیر مریض ولا مسافر لا یباح له الفطر وان کان عاملاً فی محجر او منجم ویجد من الصوم اقسی مشقة۔ صـ۶۶ مطبوعہ دار القلم کویت

[1] اور کچھ نہ کچھ مشقّت و پریشانی ہر شرعی حکم کی تعمیل میں ہوتی ہی ہے ورنہ اُسے "تکلیف" ہی کیوں کہا جاتا۔

[2] حدیث میں ہے: لا تفریط فی النوم انما التفریط فی الیقظة۔
(ابو داؤد صـ۶۳ ج ا طبع مجیدی کانپوری) ∴

اصلاً مقصود ہے۔

قدیم زمانہ سے علماء کی بحث

جیسا کہ شروع میں ذکر ہُوا اسی مسئلہ پر کئی صدی سے علماء بحث کرتے چلے آرہے ہیں اور نماز کے واجب ہونے نہ ہونے سے لے کر نماز پڑھنے کے لئے اوقات کی تحدید تک میں بہت اختلافات ملتے ہیں۔ لیکن بہت سے محققین اور محتاط علماء وفقہاء کا فیصلہ[1] یہی ہے کہ ایسے زمانہ میں بھی سب نمازیں فرض ہوں گی جن میں اوقاتِ نماز نہیں آتے۔ کیونکہ نماز فرائض میں سب سے زیادہ مؤکد اور اہم فریضہ ہے اور اسے کفر اور ایمان کے درمیان فرق کرنے والا امتیازی نشان قرار دیا گیا ہے۔ مگر اس صُورت میں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی امر ہے کہ جب نماز کا وقتِ مقررہ ہی نہیں آتا تو پھر وہ کس وقت پڑھی جائے؟

ایک حدیث سے استدلال

اس سوال کا جواب اس حدیثِ نبویؐ میں مل جاتا ہے جس میں علاماتِ قیامت کے تحت دجّال کے نکلنے کی خبر دیتے ہُوئے کہا گیا ہے (جس کا مفہوم یہ ہے) کہ اُس میں ایک دن سال بھر کے برابر ہوگا... الخ

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے سوال کیا کہ اس طویل دن میں ایک دن کی نمازیں (صرف پانچ نمازیں) پڑھی جائیں گی یا سال بھر کی؟

(یہ جواب ملنے پر کہ "سال بھر کی نمازیں پڑھی جائیں گی")

انھوں نے دوسرا سوال کیا کہ کس طرح پڑھی جائیں گی؟

انہیں اس کا جواب ملا کہ "اندازہ سے"

(یہ حدیث بخاری شریف کے علاوہ حدیث کی تقریباً تمام معتبر کتابوں میں ملتی ہے۔

---

[1] حوالے پہلے ذکر ہو چکے ہیں ∴

صحیح مسلم میں[1] ص ۴۰۱ ج ۲ پر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے زمانہ اور مقامات میں وقت کا تعین اندازہ سے ہوگا۔ جب اوپر دلائل کی رو سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ ایسی صورت میں نماز یا نمازوں کے اوقات کی تعیین "اندازہ" سے ہوگی تو ضروری ہوا کہ "اندازہ" کی شکلیں بھی بیان کی جائیں۔ چنانچہ اگلی سطروں میں اس کی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

اندازہ کے چند طریقے

اندازہ کی چند شکلیں نکلتی یا نکل سکتی ہیں جن میں تین زیادہ معروف ہیں جو ذیل میں پیش کی جارہی ہیں۔

(۱) اقرب الایام المعتدلة کا اندازہ کرکے اوقات نماز مقرر کئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جب یہاں معتدل ایام تھے یعنی ہر نماز کا وقت مقررہ متعینہ علامات کے ظاہر ہونے کی بنا پر آرہا تھا، اس زمانہ میں یہاں جس نماز کا جو صحیح وقت تھا اسی وقت[2] میں ایسے زمانے میں بھی نمازیں پڑھی

---

[1] مطبوعہ رشیدیہ دہلی۔ الفاظِ حدیث یہ ہیں : قلنا یا رسول اللہ فذلك الیوم الذی کسنة اتکفینا فیه صلٰوة یوم ؟ قال لا اقدروا له قدرہ" اس کی شرح کرتے ہوئے امام نوویؒ نے لکھا ہے :

"معنیٰ اقدروا له قدرہ" انه اذا مضٰی بعد طلوع الفجر قدر ما یکون بینه وبین الظهر کل یوم فصلوا الظهر ثم اذا مضٰی بعدہ قدر ما یکون بینه وبین العصر فصلوا العصر..... الخ

[2] اب اس وقت کا اندازہ کرنے کے لئے گھڑی کی مدد لے کر تعین کرنا آسان ہوگا۔ لیکن اصل معیار یہ ہے کہ معتدل زمانہ میں اس جگہ پوری رات کے جتنے حصّہ کے بقدر شفق موجود رہتی تھی اور جتنا حصّہ صبح صادق ہوتا تھا اتنے ہی حصّہ کو اب بھی شفق اور صبح کا زمانہ قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مکمل رات کے ۱/۴ حصّہ میں شفق رہ کر غائب ہوتی تھی اور اتنے ہی حصّہ (۱/۴) میں صبح صادق رہتی تھی تو اب (غیر معتدل زمانہ میں) بھی ۱/۴ حصّہ شب گزرنے کے بعد عشاء کا وقت اور آخری ۱/۴ حصّہ کو صبح صادق (فجر کا وقت) سمجھا جائے گا۔ گھڑی (بقیہ حاشیہ اگلے ص پر)

جائیں جبکہ نماز یا نمازوں کے اوقاتِ مقررہ نہیں آرہے ہیں اور ظاہر ہے کہ سال کے مختلف دنوں میں جب مختلف اوقات رہتے ہوں تو اس آخری دن کو ہی معیار بنایا جائے گا جس میں نماز کا صحیح وقت رہا تھا (اور اس کے بعد پھر وہ علامت نہیں پائی گئی جس سے شرعاً وقت کی تعین ہوتی ہے)۔ "حدیثِ دجال" کا بھی یہی تقاضا ظاہر اور متبادر[1] ہے۔ کیونکہ بے تکلف یہی سمجھ میں آتا ہے کہ جس آخری دن کے بعد وہ طویل دن شروع ہوا۔ اُس دن ہی کو معیار بنایا جائے (کم سے کم ابتدائی مُدّت کے لئے) اگر وہ دن معیار نہ بنایا جائے گا تو پھر کسی دن کو بھی ترجیح (معیار و تعیین کے لئے) نہیں حاصل ہوسکتی[2]

مثلاً خط عرض شمالی ۵۲ پر واقع شہروں[3] میں (انگلینڈ میں) ۱۳ رمئی وہ آخری

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰) کے حساب سے وقت مقرر کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ مثلاً معتدل زمانہ میں رات کو ۹ بجے اور ۱۱ بجے کے درمیان عشاء کا وقت تھا تو اب غیر معتدل زمانہ میں بھی اسی وقت میں عشاء کی نماز ادا کی جائے گی۔

[1] امام نوویؒ نے اسی حدیث کی شرح میں اندازہ کی جو تفصیل ذکر کی ہے (جس کا اقتباس گزر چکا ہے) اس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ غیر معتدل دن سے متصل جو معتدل دن تھا اسی کو معیار بنایا جائے۔

[2] اور اس حدیث کا یہ بھی تقاضا ہے کہ ہر مقام پر اسی جگہ کے وقت کو معیار بنایا جائے دوسری جگہ کے وقت کو نہیں۔ اس بات کی تائید شامی کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ ایک خاص سیاق میں ہے :

"ظاهر حدیث الدجال یفید التقدیر فی خصوص ذالك البلد" ص ۲۴۳ ج ۱۔ اس کے لئے ایک قرینہ وہ حدیث بھی ہوسکتی ہے جس میں سورۂ یٰسین کی آیت "والشمس تجری لمستقرلها" کی تفسیر میں سورج کے عرش کے نیچے سجدہ کرنے اور طلوع کی اجازت لینے کا ذکر ہے (یہ حدیث بخاری وغیرہ میں بھی ہے) اس کی تشریح میں بعض ممتاز مفسرین مثلاً علامہ آلوسیؒ صاحبِ روح المعانی نے مدینہ طیبہ کا افق مراد لیا ہے" ویجوز ان یقال سجودها بعد غروبها عن افق المدینة " (روح المعانی ص ۱۴ ج ۲۳ طبع دیوبند)۔

[3] یہاں اور آئندہ صفحات میں بھی انگلینڈ وغیرہ کے مختلف حصّوں کے اوقات اور (بقیہ حاشیہ اگلے ص پر)

دن ہوتا ہے جس میں عشاء کا وقت متعین (مقررہ علامت کے ظہور کے ساتھ) آتا ہے یعنی اس دن شب میں ۱۱ بجکر ۴۰ منٹ پر شفق غائب ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر اس خط پر کافی مدت تک شفق غائب نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے غائب ہوئے بغیر ہی روشنی (سورج نکلنے کی سمت میں) ظاہر ہو جاتی ہے تو جس زمانہ میں شفق غائب نہیں ہوتی اس زمانہ میں بھی اس علاقہ میں عشاء کی نماز کے وقت کی آمد ۱۱ بجکر ۴۰ منٹ پر مان لی جائے اور اس تاریخ (۱۳ مئی) میں اس خط پر صبح صادق ۱۱ بجکر ۵۶ منٹ پر نمودار ہوتی ہے تو ان دنوں میں بھی جبکہ شفق غائب نہیں ہوتی، فجر کے وقت کی آمد ۱۱ بجکر ۵۶ منٹ ہی فرض کی جانی چاہیئے۔

۲ - **اقرب المقامات**۔ یعنی اس علاقہ سے قریب تر معتدل مقام، جہاں تمام نمازوں کے اوقات متعینہ علامات کے ساتھ آتے ہوں اس کو معیار بنا کر اوقاتِ نماز کا تعین کیا جائے۔ مثلاً خطِ مذکور (عرض شمالی ۵۴) سے قریب تر کسی جگہ ۲۵ مئی کو اگر عشاء کا وقت ½ حصہ رات گزرنے کے بعد مثلاً ۱۱ بجے آتا ہو (۱۱ بجے شفق غائب ہوتی ہو) اور مثلاً ۳ بجے صبح (½ رات باقی رہنے پر) نمودار ہوتی ہو یعنی وہاں رات کا ½ حصہ گزرنے پر شفق غائب ہوتی ہو اور اسی طرح رات کا ½ حصہ باقی رہنے پر صبح صادق نمودار ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں بھی اس تاریخ کو ۱۱ بجے عشاء کے وقت کی آمد اور ۳ بجے فجر کے وقت کی آمد مان لی جائے[۱] مگر جیسا کہ اوپر نمبر ۱ میں گزرا حدیث دجال کا

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ سے) تاریخ کے تعین نیز درجات (شمالی) کی تحدید وغیرہ کے لئے مولانا محمد یعقوب صاحب کے معلومات افزا رسالہ ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے جس کا حوالہ اس سے پہلے بھی آچکا ہے۔

[۱] حاصل یہ کہ اگر سورج ڈوبتا ہے تو جتنی دیر ڈوبا رہے اس کے پہلے ½ حصہ کے بعد عشاء اور آخری ½ باقی رہنے پر فجر کا وقت مانا جائے گا۔ اگر قریب تر معتدل الایام مقام میں شفق و صبح صادق کی یہی نسبت ہو، خلاصہ یہ کہ اصل معیار اجزاء لیل کا تناسب ہے اور اگر سورج بالکل غائب نہیں ہوتا تو پھر اقرب ترین معتدل مقام کے غروب کے وقت کو یہاں غروب کا وقت فرض کر لیا جائے اور پھر اس فرضی غروب سے حساب لگے گا۔

اصل تقاضا تو وہی معلوم ہوتا ہے کہ جس علاقہ کے غیر معتدل ایام کے بارے میں اوقات کی تعیین اندازہ سے کرنا مطلوب ہے اس علاقہ کے ہی آخری معتدل دن کو معیار بنایا جائے۔ کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا "اقدروا لہ قدرہ"[۱] (یعنی اس کا اندازہ کر کے نماز پڑھنا) اس کا مطلب بجز اس کے اور کچھ نہیں سمجھا گیا ہوگا کہ مثلاً حجاز کے لوگ حجاز کے ہی آخری معتدل دن کے وقت کا اندازہ کریں۔ یہ تو کوئی سمجھا ہی نہیں ہوگا (کیونکہ زمانۂ نبوت میں اس بات کے سمجھنے کا کوئی قرینہ بلکہ امکان نہیں تھا) کہ مثلاً حجاز کے لوگ ہندوستان یا پاکستان جیسے دور دراز مسافت پر واقع کسی ملک کے اوقات کا اندازہ کریں۔ اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام کے وقت کو معیار بنانے کی بظاہر اس حدیث کی رو سے گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ لیکن چونکہ یہ قول ممتاز شافعی فقہاء کا ہے[۲] اس لئے اگر اس میں آسانی ہو تو اُسے اختیار کرنے میں بھی مضائقہ نہیں۔ (اور پھر "اقرب المقامات" کی طرف حدیث دجال سے ذہن کا منتقل ہو جانا اتنا بعید بھی نہیں ہے۔)

(۳) اندازہ کی ایک تیسری شکل یہ ہے کہ قریب تر معتدل علاقہ میں سورج کے غروب اور شفق کے غائب ہونے کے درمیان جو فاصلہ ہے، مثلاً دو گھنٹہ کا اس کو معیار بنا کر غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں بھی سورج کے غروب سے دو گھنٹہ بعد عشاء کے وقت کی ابتدا مان لی جائے اور وہاں اگر مثلاً سورج غروب ہونے کے چار گھنٹہ بعد صبح صادق ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ میں بھی غروب

[۱] صحیح مسلم ص ۴۰۰ جلد ۱۔

[۲] مشہور حنفی فقیہ علامہ طحطاوی نے یہ اعتراف کیا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے کلام میں اندازہ کی یہ تشریح نہیں ملتی۔ اس لئے شافعی فقہاء کے کلام کو سامنے رکھ کر اس کی تشریح کی گئی ہے۔

(دیکھئے حاشیہ طحطاوی علی الدر ص ۲۶۷ جلد ۱)

دن ہوتا ہے جس میں عشاء کا وقت متعین (مقررہ علامت کے ظہور کے ساتھ) آتا ہے یعنی اس دن شب میں ۱۱ بجکر ۴۰ منٹ پر شفق غائب ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر اس خط پر کافی مدت تک شفق غائب نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے غائب ہوئے بغیر ہی روشنی (سورج نکلنے کی سمت میں) ظاہر ہو جاتی ہے تو جس زمانہ میں شفق غائب نہیں ہوتی اس زمانہ میں بھی اس علاقہ میں عشاء کی نماز کے وقت کی آمد ۱۱ بجکر ۴۰ منٹ پر مان لی جائے اور اس تاریخ (۱۳ مئی) میں اس خط پر صبح صادق ۱۱ بجکر ۵۶ منٹ پر نمودار ہوتی ہے تو اُن دنوں میں بھی جبکہ شفق غائب نہیں ہوتی' فجر کے وقت کی آمد ۱۱ بجکر ۵۶ منٹ ہی فرض کی جانی چاہیئے۔

۲ ـ اقرب المقامات ـ یعنی اس علاقہ سے قریب تر معتدل مقام' جہاں تمام نمازوں کے اوقات متعینہ علامات کے ساتھ آتے ہوں اس کو معیار بنا کر اوقاتِ نماز کا تعین کیا جائے۔ مثلاً خطِ مذکور (عرض شمالی ۵۴) سے قریب تر کسی جگہ ۲۵ مئی کو اگر عشاء کا وقت ½ حصہ رات گزرنے کے بعد مثلاً ۱۱ بجے آتا ہو (۱۱ بجے شفق غائب ہوتی ہو) اور مثلاً ۳ بجے صبح (½ رات باقی رہنے پر) نمودار ہوتی ہو یعنی وہاں رات کا ½ حصہ گزرنے پر شفق غائب ہوتی ہو اور اسی طرح رات کا ½ حصہ باقی رہنے پر صبح صادق نمودار ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں بھی اس تاریخ کو ۱۱ بجے عشاء کے وقت کی آمد اور ۳ بجے فجر کے وقت کی آمد مان لی جائے[۱] مگر جیسا کہ اوپر ص۱ میں گزرا حدیث دجال کا

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ سے) تاریخ کے تعین نیز درجات (شمالی) کی تحدید وغیرہ کے لئے مولانا محمد یعقوب صاحب کے معلومات افزا رسالہ ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے جس کا حوالہ اس سے پہلے بھی آچکا ہے۔

[۱] حاصل یہ کہ اگر سورج ڈوبتا ہے تو جتنی دیر ڈوبا رہے اس کے پہلے ½ حصہ کے بعد عشاء اور آخری ½ باقی رہنے پر فجر کا وقت مانا جائے گا۔ اگر قریب ترمعتدل الایام مقام میں شفق و صبح صادق کی یہی نسبت ہو' خلاصہ یہ کہ اصل معیار اجزاء لیل کا تناسب ہے اور اگر سورج بالکل غائب نہیں ہوتا تو پھر اقرب ترین معتدل مقام کے غروب کے وقت کو یہاں غروب کا وقت فرض کر لیا جائے اور پھر اس فرضی غروب سے حساب لگایا جائے۔

اصل تقاضا تو وہی معلوم ہوتا ہے کہ جس علاقہ کے غیر معتدل ایام کے بارے میں اوقات کی تعیین اندازہ سے کرنا مطلوب ہے اس علاقہ کے ہی آخری معتدل دن کو معیار بنایا جائے۔ کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا " اقدروا لہ' قدرہ "[۱] (یعنی اس کا اندازہ کر کے نماز پڑھنا) اس کا مطلب بجز اس کے اور کچھ نہیں سمجھا گیا ہو گا کہ مثلاً حجاز کے لوگ حجاز کے ہی آخری معتدل دن کے وقت کا اندازہ کریں۔ یہ تو کوئی سمجھا ہی نہیں ہو گا (کیونکہ زمانۂ نبوت میں اس بات کے سمجھنے کا کوئی قرینہ بلکہ امکان نہیں تھا) کہ مثلاً حجاز کے لوگ ہندوستان یا پاکستان جیسے دور دراز مسافت پر واقع کسی ملک کے اوقات کا اندازہ کریں۔ اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام کے وقت کو معیار بنانے کی بظاہر اس حدیث کی رُو سے گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ لیکن چونکہ یہ قول ممتاز شافعی فقہاء کا ہے[۲] اس لئے اگر اس میں آسانی ہو تو اُسے اختیار کرنے میں بھی مضائقہ نہیں۔ (اور پھر "اقرب المقامات" کی طرف حدیثِ دجال سے ذہن کا منتقل ہو جانا اتنا بعید بھی نہیں ہے۔)

(۳) اندازہ کی ایک تیسری شکل یہ ہے کہ قریب تر معتدل علاقہ میں سورج کے غروب اور شفق کے غائب ہونے کے درمیان جو فاصلہ ہے' مثلاً دو گھنٹہ کا اس کو معیار بنا کر غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں بھی سورج کے غروب سے دو گھنٹہ بعد عشاء کے وقت کی ابتدا مان لی جائے اور وہاں اگر مثلاً سورج غروب ہونے کے چار گھنٹہ بعد صبح صادق ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ میں بھی غروب

[۱] صحیح مسلم ص ۴۰۰ جلد ۱۔

[۲] مشہور حنفی فقیہ علامہ طحطاوی نے یہ اعتراف کیا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے کلام میں اندازہ کی یہ تشریح نہیں ملتی۔ اس لئے شافعی فقہاء کے کلام کو سامنے رکھ کر اس کی تشریح کی گئی ہے۔

(دیکھئے حاشیہ طحطاوی علی الدر ص ۱۶۷ جلد ۱)

اندازہ کے نامناسب طریقے

بعض علماء نے ہندوستان کے ممتاز فقہاء مثلاً حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے ہندوستان کے بارے میں بیان کردہ اندازوں سے استدلال کرتے ہوئے غیر معتدل الایام (زمانہ و علاقہ) کے لئے بھی اسی کو معیار بنانا درست قرار دیا ہے۔ مگر راقم کی نظر میں ایسا کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ "یہ قیاس مع الفارق" ہوگا اور ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی سردی کے دنوں پر گرمی کے دنوں کو قیاس کرنے لگے۔

اس کے درست نہ ہونے کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ حضرت اقدس تھانویؒ نے ہندوستان (بلکہ شمالی ہندوستان) کے اندر شفق اور صبح صادق کا اندازہ بتاتے ہوئے لکھا ہے:

"طلوع آفتاب کے وقت سے ڈیڑھ گھنٹہ قبل تک سحری کھا سکتے ہیں اور فقہاء نے احتیاط کی ہے کہ غروب[1] سے طلوع تک کل وقت جتنا ہے اس کو سات پر تقسیم کریں، چھ حصے سحر کھا سکتے ہیں"۔[2]

---

[1] حضرت تھانویؒ نے اس موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے: "قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ صبح صادق سے طلوع شمس تک جتنا وقت ہے اتنا ہی غروب کے وقت سے عشاء تک، سو اگر پہلا فصل معلوم ہو جائے تو اتنا ہی دوسرا سمجھا جائے"۔ (امداد الفتاویٰ ص۱۱۶ ج ۱۔ یہی بات ص۱۰۱ ج ۱ پر بھی ملتی ہے)۔

[2] امداد الفتاویٰ مبوب ص۸۰ ج ۲ مطبوعہ کراچی۔ نیز حضرت تھانویؒ نے ہی بوادر النوادر ص۴۲۹ ج ۲ میں تحریر فرمایا ہے کہ صبح صادق اور طلوع آفتاب کے درمیان کم سے کم فاصلہ ۱ گھنٹہ ۲۰ منٹ اور زیادہ سے زیادہ ۱ گھنٹہ ۳۰ منٹ کا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کا اندازہ بعض اور ہندوستانی علماء نے بھی لکھا ہے اس سے بھی زیادہ قوی قرینہ بلکہ دلیل (ہندوستان پر انگلینڈ کا قیاس غلط ہونے کی) یہ ہے کہ جن علاقوں کا مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے وہاں آخری معتدل دن میں صبح صادق کا وقت کل رات کے تقریباً نصف حصہ کے برابر (۴ گھنٹہ سے بھی زیادہ) ہوتا ہے حالانکہ حضرت تھانویؒ وغیرہ کے اندازہ میں (شمالی ہند کے اندر) یہ وقت زیادہ سے زیادہ رات کے ۱/۶ حصہ کے برابر ہوتا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرتؒ کے بیان کردہ اس قاعدہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ رات کا ۱/۷ حصہ تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ کے بقدر ہوتا ہے (اور بوادر النوادر میں ہے کہ زیادہ سے زیادہ ۱ گھنٹہ ۳۰ منٹ) حالانکہ انگلینڈ میں (خط عرضی ۶۰ شمالی پر واقع شہروں میں) یکم جنوری کو جتنی طویل رات ہوتی ہے اس کا ۱/۷ حصہ ۲ گھنٹہ ۴۲ منٹ (تقریباً پونے تین گھنٹے ہوتا ہے) یعنی ہندوستان اور انگلینڈ کے اوقاتِ صبح میں تقریباً دو گنے کا تفاوت ہے۔ ایسے غیر معمولی فرق کے ہوتے ہوئے بھی یہاں کے "اندازہ" پر مبنی حساب سے وہاں (انگلینڈ) کے اوقات کا گھڑی سے تعین کرنا سخت غلطی ہوگی۔ کیونکہ یہاں کا لحاظ کرتے ہوئے نماز و روزہ کے اوقات مقرر کر کے نمازیں وہاں پڑھنا اور سحری کھانا، بے وقت نماز پڑھنے اور بعد از وقت سحری کھانے کا موجب ہو سکتا ہے۔

غیر معتدل زمانہ و علاقہ میں روزہ رکھا جائے

اوپر کی بحث غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں صرف نماز سے متعلق تھی۔ لیکن اگر اس زمانہ (غیر معتدل الایام) میں رمضان المبارک آجائے جیسا کہ گذشتہ چند سالوں (مثلاً ۱۹۸۰-۸۴ء میں رہا ہے) تو کیا اس میں روزہ رکھا جائے گا؟ اگر رکھا جائے گا تو کیونکر؟

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے پہلے یہ امور پیش نظر رکھنا ضروری ہیں:-

(۱) کیا ایسے زمانہ و علاقہ میں رات کو صبح صادق سے پہلے اتنا وقت مل جاتا ہے کہ اس میں کچھ کھا پی لیا جا سکے۔

(۲) رات کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ کھا پی لیا جا سکے یعنی یا تو رات ہی نہیں ہوتی یا ہوتی ہے تو اتنی مختصر کہ کچھ کھایا پیا نہیں جا سکتا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سے آگے) جس کا گھڑی سے اندازہ ۱ گھنٹہ بیس منٹ سے لے کر ۱ گھنٹہ ۳۰ منٹ تک ہے تو ایسی صورت میں ہند پر انگلینڈ کو قیاس کرنا کہاں درست ہو سکتا ہے؟

پہلی صورت (رات میں کھانے پینے کا وقت مل جائے) کے بارے میں علامہ طحطاوی نے علمائے شوافع میں سے ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر رات میں صرف اتنا کھا لینے کا وقت مل جائے جس سے روزہ دار زندہ رہ سکے (مدة لیلهم تسع اکل ما یقیم الصائم) تو کھا کر روزہ رکھ لے۔ بلکہ اگر نمازِ مغرب پڑھنے اور کھانا کھانے میں سے کوئی ایک کام کیا جا سکتا ہو تو کھانا کھا لے اور نماز قضاء کر دے[1]

علامہ موصوف نے اسی کے ساتھ ایک ایسے شخص سے ایک عالم کی ملاقات کا بھی ذکر کیا ہے جو ایسے علاقے میں رہتا تھا جہاں صرف ایک دو، بار رات کو کھانے کا مختصر وقت ملتا تھا، جس نے یہ بتایا کہ وہاں کے لوگ کس طرح روزہ رکھتے تھے[2]

رات مختصر، بقدر کھانے پینے کے ہو

اس بنیاد پر بعض علماء کی رائے یہی ہے کہ ایسی صورت میں لوگوں پر رمضان ہی کے اندر روزہ رکھنا ضروری ہو گا۔ مگر اس بارے میں سب سے زیادہ محتاط و متوازن اور فقیہانہ فیصلہ حکیم الامت قدس سرہٗ کا معلوم ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں :۔

"جہاں لیل شرعی ہوتی ہے وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو (روزہ رکھنا برداشت ہو سکے) اور فطرةً ان کا تحمل ہم سے زائد ہو گا، وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہو جائے گا اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں اندازہ کر کے عدد پورا کریں اور بعدِ ادا اگر ایسے ایام مِل جائیں جن کا تحمل ہو سکے تو احتیاطاً قضا بھی کر لیں اور ایسے ایام نہ ملیں تو وہی اندازہ کے روزے کافی ہو جائیں گے"[3]

---

[1] طحطاوی ص۲۶۷ ج ۱ [2] ایضاً ص۲۶۹ ج ۱ [3] بوادر النوادر ص۴۳۹ ج ۲ مکتبۂ اشرف العلوم شعبۂ دار الاشاعت دیوبند۔

رات ہی نہ آئے یا کھایا نہ جا سکے

دوسری صورت (کہ کھانے پینے کے بقدر رات نہ آئے یا بالکل ہی رات نہ آئے) وہاں پر علامہ زرکشیؒ اور ابن العمادؒ جیسے شافعی فقہاء کہتے ہیں کہ : "اقرب البلاد" کے اوقات کا اندازہ کر کے روزہ رکھا جائے گا[1] اور وہ روزہ ادا بھی ہو جائے گا۔ حالانکہ بظاہر دن میں ہی سحری کھائی گئی اور دن میں ہی افطار کیا گیا ہو گا۔

"اندازہ" کی تفصیل اوپر (نماز کے ضمن میں) گزر چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں اندازہ کی ان چار شکلوں میں سے صرف پہلی تین پر عمل کیا جا سکے گا لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورتِ حال کے بارے میں یہ تحریر فرمایا ہے :۔

"جہاں لیل شرعی (رات) نہیں ہوتی۔ رمضان میں روزہ رکھیں (اندازہ کر کے) کہ شہود شہر پایا گیا (یعنی رمضان شریف موجود ہے جس کی وجہ سے روزہ رکھنا فرض ہوتا ہے) اور چونکہ افطار و سحر نہار شرعی (دن) میں ہوا ہے اس لئے شبہ کی وجہ سے دوسرے زمانہ (معتدل) میں قضا بھی کر لیں"[2]

بتانے کی ضرورت نہیں کہ حضرتؒ کا فتویٰ احتیاط پر مبنی ہے اور پہلا مسلک (جو طحطاوی کے حوالہ سے مذکور ہوا) سہولت پر ہم ضعفاء کے مناسب حال پہلا ہی قول ہے (اور اصحابِ عزیمت یا جو بھی دوسرے قول پر عمل کرے گا زیادہ اجر کا یقیناً مستحق ہو گا۔ حضرت تھانویؒ کا وہ فتویٰ بھی جو یہاں حاشیہ پر

---

[1] طحطاوی ص۲۶۷ ج ۱ [2] بوادر النوادر ص۴۳۹ ج ۲، بوادر حضرتؒ کی آخری عمر کی تحقیقات کے خلاصہ پر مشتمل ہے۔ اس لئے حضرتؒ کے نزدیک اسی قول کو راجح سمجھنا چاہیئے ورنہ امداد الفتاویٰ ص۱۱۳ ج ۱ (مبوب) میں اس صورت کے بارے میں یہ فتویٰ بھی ملتا ہے "روزہ ایسے طویل دن میں ادائً فرض نہیں بلکہ معمولی دنوں میں قضاء رکھا جائے گا"

"امداد الفتاوی" کے حوالہ سے نقل ہوا ہے سہولت کا پہلو رکھتا ہے۔

ضروری بات

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر معتدل الایام (علاقہ و زمانہ) کے اندر نماز کے فرض ہونے نہ ہونے کے بارے میں تو فقہاء (بالخصوص فقہائے احناف) کا اختلاف رہا ہے لیکن رمضان کی آمد کے بعد روزہ کی فرضیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کا یہی قول ہے کہ روزہ ایسے علاقہ کے رہنے والوں پر بھی فرض ہوگا (یہ الگ بات ہے کہ کس طرح رکھیں)۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

لا یمکن القول ھنا بعدم الوجوب اصلا کالعشاء۔

"یعنی رمضان کے روزوں کے واجب نہ ہونے کا قول قطعاً ممکن ہی نہیں"۔

البتہ علامہ موصوف نے مذکورہ بالا دونوں قول (اندازہ۔ قضا) کے علاوہ ایک قول یہ بھی بطور احتمال ذکر کیا ہے کہ ۲۴ گھنٹے میں صرف اتنا کھانے پینے کی اجازت ہے کہ جس سے زندگی بچ جائے (باقی وقت پورا کا پورا روزہ میں گزارنا ہوگا) لیکن ان میں سے کسی کو انھوں نے ترجیح نہیں دی ہے[1]

یورپ میں چاند کی تاریخوں کا تعین کیسے ہو؟

جب غیر معتدل الایام علاقہ و زمانہ میں نماز اور روزہ ادا کرنے کی بات چھیڑی ہے تو یہ بتانا بھی مناسب ہوگا کہ یورپ میں (جہاں سال کے بیشتر حصّوں میں دھند چھایا رہتا ہے اور نئے چاند کا نظر آنا بالکل ممکن نہیں ہوتا) چاند کی تاریخوں کا تعین کس طرح کیا جائے گا؟

عصر حاضر کے مشہور و ممتاز محقق عالم حضرت مولانا یوسف بنوری علیہ الرحمہ نے

---

[1] رد المحتار صـ ۲۴۴ ج ۱

یورپ (و امریکہ) کے ملکوں میں رہنے والوں کو، یورپ سے قریب تر مسلمان ملکوں مثلاً الجزائر، تیونس، مراکش وغیرہ کی رویت یا وہاں، شرعی بنیادوں پر ہوئے رؤیت کے فیصلوں اور وہاں کے ریڈیو کے اعلان پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ (حجاز اور مصر جیسے دور دراز ملکوں کی رؤیت یا فیصلوں پر عمل کرنے کا نہیں) یہی بات قواعد کی رُو سے درست ہے، جس کے دلائل و تفصیل راقم اپنی کتاب "رؤیت ہلال کا مسئلہ" میں پیش کر چکا ہے (دیکھئے صـ ۱۴۳ تیسرا ایڈیشن کراچی) لیکن چاند کی تاریخوں۔ رمضان و عید وغیرہ — کا جنتری یا رصد گاہ کی اطلاع سے تعین کرنا شرعی کسی حال میں درست نہیں۔ (اس کے دلائل مذکورہ کتاب میں نیز اگلے صفحات میں دیکھئے)۔

کیا قمری مہینوں کے اثبات میں علمِ ہیئت سے مدد لی جا سکتی ہے؟

جدید وسائلِ راحت اور اسبابِ آسائش کی فراہمی اور فراوانی نے جہاں زندگی کو پُر راحت بنا دیا ہے، وہیں بعض مسائل پیدا اور ذہنی انتشار کے اسباب بھی مہیا کئے ہیں۔ ان وسائل و اسباب میں خبر رسانی کے جدید ذرائع رصد گاہوں کا قیام اور اُن کی فراہم کردہ اطلاعات بھی ہیں۔ یہ چیزیں اپنے اندر بہت سے مفید پہلو رکھنے کے ساتھ بعض دوسرے اثرات مرتب کرنے کا سبب

بھی بنتی ہیں۔ مثلاً کسی جگہ چاند ہو جانے کی ریڈیو کی ذریعہ موصول ہونے والی خبر (بالخصوص عید کے چاند کی خبر) جہاں پہنچتی ہے۔ اور کہاں نہیں پہنچتی؟ وہاں ایک خاص قسم کا اثر چھوڑتی اور عموماً انتشار کا سبب بن جاتی ہے۔ کم و بیش ایسی ہی صورتِ حال رصدگاہوں کی طرف سے جاری کردہ، چاند کے بارے میں اطلاعات کے نتیجہ میں بھی پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ چاند۔ خواہ عید کا ہو یا رمضان کا، اس سے براہِ راست بہت سے احکامِ شرعیہ وابستہ ہیں۔ اس لئے ہونا تو یہ چاہیئے کہ جس طرح نماز، روزہ وغیرہ عبادات کے مسائل میں صرف شریعت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اسی طرح چاند اور اس سے متعلق تمام امور میں بھی تنہا شرعی حکم کی طرف متوجہ ہوا جائے اور اسی سے راہنمائی حاصل کی جائے۔

اس بارے میں شریعت کی تعلیمات و ہدایات کیا ہیں؟ یہ جاننے کے لئے راقم الحروف اپنی ہی ایک اکیس سال پہلے لکھی تحریر کا نقل کر دینا مناسب سمجھتا ہے:—

"اسلامی احکامات سے معمولی آگاہی رکھنے والوں پر بھی یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ اسلام تمام امور میں سادگی و بے تکلفی اور فطری طریقے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے اور ہر ہمہ گیر مذہب کے لئے ایسا کرنا ضروری بھی ہے۔ کیونکہ آلات اور فنی حسابات کے جاننے والے لوگوں کا اور اس سے متعلق ضروری چیزوں اور آلات کا ہر جگہ مہیا ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ اگر ان فنی اصول و آلات پر احکامِ شرعیہ کا دار و مدار ہوتا تو وہ بہت سے لوگوں بلکہ شاید اکثریت کے لئے ناقابلِ عمل ہو جاتے یا طویل مدت (آلات کی ایجاد کا زمانہ آنے تک) عمل نہ ہو سکتا۔

اسلام جس کے مخاطب عرب و عجم، دیہاتی و شہری آبادیوں سے دور اور وسائلِ زندگی سے مہجور، صحرانورد و بادیہ نشین اور خلاباز و کوہ پیما (غرضیکہ ہر طرح اور ہر سطح کے لوگ ہیں) اس کے قوانین میں سب ہی کی رعایت کی گئی ہے اس

وجہ سے ہر عمل کا وہ طریقہ بتایا گیا ہے جو سب کے لئے آسان ہو اور اس کی تعمیل "تکلیف مالا یطاق" کا مصداق نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت کے وہ احکام جن کا تعلق خاص وقت سے ہے (مثلاً نماز) ان کے لئے سورج کے طلوع و غروب اور اس کے ڈھلنے کو معیار بنایا گیا ہے۔ اسی طرح خاص مہینوں سے وابستہ احکام کے لئے چاند کی رویت (کھلی آنکھوں سے نیا چاند۔ بغیر کسی آلہ کی مدد کے، نظر آجانے) کو۔ چاند کے افق پر موجود ہونے کو نہیں۔ مدارِ حکم قرار دیا گیا۔ کیونکہ چاند سورج ہی روشنی کے وہ منارے ہیں جن کی تابانی و ضیاپاشی، اور ان کے وجود سے سارا عالم اور اس کا ہر گوشہ منور و روشن اور مستفید ہو رہا ہے نیز ان کا اثر ہر جگہ پہنچ رہا ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَّالْقَمَرَ نُورًا وَّقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ۔

(سورۃ یونس آیہ: ۵)

چنانچہ رمضان و عید کی آمد و رفت کے لئے صحیح احادیث میں وہی فطری اور سادہ اصول بتایا گیا ہے جو اسلامی تعلیمات کا تقاضا ہے۔ یعنی فنی چیزوں کی فراہمی آلاتِ رصدیہ اور علمِ حساب کی احتیاج کے بغیر یہ مسئلہ حل کیا جائے۔ اسی لئے حکم دیا گیا: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين"[1] مطلب یہ ہے کہ چاند دیکھنے کے لئے دوربین اور دیگر آلاتِ رصدیہ و قواعدِ حسابیہ سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔ اور نہ ان کے لئے کسی پریشانی میں مبتلا ہونے کی حاجت۔

---

[1] یہ حدیث صحیح مسلم ص۳۴۷ ج ۱ (کتب خانہ رشیدیہ دہلی) میں ہے۔ بخاری شریف ص۲۵۶ ج ۱ میں بھی اسی کے ہم معنی روایت ہے۔ اسی سے ملتے جلتے الفاظ دیگر احادیث میں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" نیز "إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإذا أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين۔" (بخاری ص۲۵۶ ج ۱ و مسلم ص۳۴۸ ج ۱)

بلکہ جب نیا چاند (۲۹ ر کو) نظر آجائے تب روزہ رکھنا شروع کر دیا جائے۔ (اگر رمضان کا چاند ہے) اور عید کر لی جائے (اگر عید کا مہینہ ہے) اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس ۳۰ دن پورے کر لینے کے بعد اگلا دن اس کے لئے خود ہی متعین ہے [1]

مہینہ کی آمد نیا چاند دیکھنے پر موقوف ہے

مذکورہ بالا اقتباس کے اس پہلو پر خاص طور سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مہینہ کی آمد کو نئے چاند کی رویت (کھلی آنکھ سے دیکھ لئے جانے) پر موقوف رکھا ہے۔ یعنی نئے چاند کا افق پر موجود ہونا یا اس کے نظر آنے کے صرف عقلی امکان پر دار و مدار نہیں رکھا۔ یہ بات اگرچہ مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ "فإن أغمي عليكم" سے بھی معلوم ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس تعبیر کا واضح مفہوم یہی ہے کہ ممکن ہے چاند افق پر موجود رہو، لیکن کسی رکاوٹ، بادل یا گرد و غبار کی وجہ سے ۲۹ ر کو نظر نہیں آرہا ہے تو بھی شرعی حکم یہی ہے کہ تیس دن پورے کر لینے کے بعد اگلا مہینہ شروع کیا جائے۔ لیکن سنن ابی داؤد و ترمذی میں جو الفاظِ حدیث ملتے ہیں ان سے یہ پہلو اور زیادہ واضح بلکہ متعین ہو جاتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور معنی کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی (یہ اگلی بحث بھی راقم کی کتاب "رویت ہلال کا مسئلہ" سے ہی ماخوذ ہے)۔

سنن أبی داؤد میں ہے :-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا حتى تروه ثم صوموا حتى تروه فإن حال دونه غمامة فأتموا العدة ثلاثين۔

(ابوداؤد ص ۳۱۸ ج ۱ مطبع مجیدی کانپور)

یعنی (رمضان کا) نیا چاند دیکھے بغیر روزہ نہ رکھو، پھر (رمضان کے مہینہ کی آمد کے بعد) برابر روزہ رکھتے رہو، جب تک اگلا چاند

---

[1] "رویت ہلال کا مسئلہ" (بتغییر یسیر) از محمد برہان الدین سنبھلی۔

(عید کا) نہ دیکھ لو۔ اگر اس کے نظر آنے میں بادل حائل ہو جائے تو تیس ۳۰ کی گنتی مکمل کر لو"

اور ترمذی کی روایت یہ ہے :-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حالت دونه غياية فأكملوا ثلاثين يوما۔

(ترمذی ص ۱۰۷ ج المکتبہ رحیمیہ دیوبند)

ترمذی کی روایت کا مفہوم بھی وہی ہے جو ابوداؤد والی حدیث کا ہے۔ البتہ ترمذی کے الفاظ (غیایۃ) زیادہ عام ہیں۔ ان الفاظ کے اندر بادل، گرد و غبار وغیرہ سب ایسی چیزیں شامل ہیں جو چاند کے نظر آنے میں رکاوٹ بنیں۔ ("غیایۃ" کی تشریح کے لئے دیکھئے مجمع البحار ص ۸۵ ج ۴ - دائرۃ المعارف حیدر آباد اور "المنجد" مادہ "غی"۔)

ان الفاظِ حدیث سے اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نکل ہی نہیں سکتا کہ اگر چاند افق پر موجود بھی ہو مگر اس کے کھلی آنکھوں سے نظر آنے میں بادل یا اور کوئی چیز حائل ہو گئی ہو اور چاند نظر نہ آسکا ہو۔ تو ایسی صورت میں بھی شریعت کا حکم یہی ہے کہ تیس ۳۰ دن پورے کر لئے جائیں۔ اس سے یہ بات بھی روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مہینہ کی آمد و رفت کا دار و مدار شرعاً رویت ہلال پر یعنی چاند کے دیکھ لینے پر ہے۔ اس کے افق پر موجود ہونے یا امکانِ رویت پر نہیں۔ اور اسی سے یہ بھی معلوم بلکہ ثابت ہو جاتا ہے کہ حسابی طریقہ یا آلاتِ رصدیہ کے ذریعہ ثابت ہونے والا نیا چاند، شرعی احکام کے لئے بنیاد نہیں بن سکتا کیونکہ آلات اور حسابی قواعد کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نئے چاند کا امکان معلوم ہو سکتا ہے جس کے لئے عموماً فقہی کتابوں میں "تولید ہلال" یا ولادتِ قمر، وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور انگریزی میں اسے "نیومون" (NEW MOON) کہا جاتا ہے۔

درحقیقت چاند اپنی رفتار کے خاص مرحلے میں سورج کے بالکل

محاذات میں آجاتا ہے (اس لئے یہ حالت "قرانِ شمس وقمر" بھی کہلاتی ہے) اور چاند کا ظاہری وجود قطعاً چھپ جاتا ہے۔ گویا وہ سُورج کے روشن جسمانی دائرہ کے اندر غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت دو تین منٹ رہتی ہے۔ اس کے بعد تدریجاً دونوں کے درمیان دوری ہوتی ہے تو پھر چاند کا ظاہری وجود نمایاں ہونے لگتا ہے اور تقریباً بیس گھنٹہ بعد قابلِ رؤیت بن جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ چاند کی مذکورہ بالا حالتیں ولادت سے لے کر قابلِ رویت ہونے تک شرعی احکام کے لحاظ سے ناقابلِ التفات ہیں۔ البتہ جب رؤیت ثابت ہو جائے تب وہ مدارِ حکم بنے گی، اس سے پہلے نہیں۔ بتانے کی ضرورت نہیں کہ آلات اور حسابی قواعد، رؤیت (آنکھ سے دیکھنے) کا کام نہیں کر سکتے۔ جس پر شرعی احکام موقوف ہیں۔ یہ بات اگرچہ احادیثِ بالا سے بداہتہً اور صراحتہً ثابت و معلوم ہو رہی ہے کہ مزید کسی تائید کی ضرورت نہیں رہتی لیکن مزید اطمینان کے لئے یہاں ایک مشہور شامی فقیہ علامہ ابن عابدینؒ صاحبِ ردالمحتار کا بیان نقل کیا جا رہا ہے :-

صرح به علماءنا من عدم الاعتماد على قول اهل النجوم فى دخول رمضان لأن ذلك مبنى على أن وجوب الصوم معلق برؤية الهلال الحديث "صوموا لرؤيته" وتوليد الهلال ليس مبنيا على الرؤية بل على قواعد فلكية وهى وإن كانت صحيحة فى نفسها لكن إذا كانت ولادته فى ليلة كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى والشارع علق الوجوب على الرؤية لا على الولادة -

(ص ۲۸۹ ج ۱ مکتبۂ نعمانیہ۔ دیوبند)

"ہمارے علماء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ رمضان (وغیرہ) کی آمد کے لئے ستاروں کی رفتار کے ماہرین کے قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ روزہ کا وجوب از روئے حدیثِ نبویؐ "صوموا لرؤیتہ" رمضان کا نیا چاند دیکھنے پر موقوف ہے جبکہ قرانِ شمس وقمر

(چاند کی ولادت) چاند دیکھنے پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ فلکی قواعد پر مبنی ہوتی ہے جو اگرچہ فی نفسہٖ صحیح ہیں لیکن کبھی اس رات کو جس میں کہ ولادت ہوئی چاند نظر آتا ہے کبھی نہیں آتا، حالانکہ چاند کی پیدائش پر شرعی حکم موقوف نہیں ہے بلکہ چاند نظر آنے پر شریعت نے وجوبِ صوم کو (روزہ کا وجوب) موقوف کیا ہے"۔

رویت کا پیشگی تعین ناممکن

جیسا کہ اوپر متعدد بار ذکر آیا "رویت ہلال" کا ثبوت آلات و حسابی قواعد سے نہیں ہو سکتا۔[1] اگرچہ مذکورہ بالا دلائل سے یہ حقیقت پوری طرح ثابت و معلوم ہو جاتی ہے مگر خدا کی شان دیکھئے کہ اس کے علاوہ جدید ترین ذرائع معلومات سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ پاکستان کے ایک مشہور صاحبِ قلم عصری تعلیم یافتہ ضیاء الدین صاحب جن کے متعدد قابلِ قدر مقالات "رویتِ ہلال" کے موضوع پر شائع ہو چکے ہیں اور ان سب کا مجموعہ "رسالہ" کی شکل میں لندن میں شائع ہوا ہے۔[2] موصوف نے یونیورسٹی آف لندن آبزرویٹری کے شعبۂ فزکس و علوم فلکیات کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر سے اس موضوع پر خط و کتابت کر کے معلومات حاصل کیں۔ ڈائریکٹر مذکور نے جو اس کا جواب دیا اس کا خلاصہ ضیاء الدین صاحب موصوف کے ہی الفاظ میں یہاں مختصراً پیش کیا جا رہا ہے :-

"آپ (ضیاء صاحب) کے استفسار کے متعلق کہ آیا رصدگاہی سائنسدان

---

[1] پوری اُمت میں صرف چند حضرات ایسے گزرے ہیں جن کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ وہ حسابی طریقہ سے بھی نئے چاند کے ثبوت کے قائل تھے۔ لیکن جمہورِ اُمت نے یہ قول دلائل کثیرہ کی بنا پر رد کر دیا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حافظ ابن حجر عسقلانی کی فتح الباری ص ۱۰۲ ج ۴۔ نیز مرقاۃ ص ۲۴۴ ج ۴ شامی ص ۲ ج ۲ ہدایۃ المجتہد ص ۲۵۵ ج ۲۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "رویت ہلال کا مسئلہ" از محمد برہان الدین سنبھلی از ص ۳۱ تا ص ۴۲ (دوسرا ایڈیشن)۔

[2] رسالہ کا نام ہے "رویت ہلال" موجودہ دور میں ملنے کا پتہ۔ 15 CALDERN ROAD LONDON

کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہو چکے ہیں جس سے نیا چاند نمودار
ہونے والی شام کو یقینی پیش گوئی کی جا سکے۔ مجھے افسوس ہے کہ
اس کا جواب نفی میں ہے۔"

آگے چل کر ڈائریکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں :۔

در حقیقت رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جا سکتا
مجھے افسوس ہے کہ میرے خیال میں کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں ہے
جس سے اس موقع پر اسلام کی ضروری شرائط (آنکھ سے نیا چاند
دیکھنے کی بابت) پوری کی جا سکیں۔"

(رویت ہلال ص۱۵ موجودہ دور میں از ضیاء الدین طبع لندن)

ضیاء الدین صاحب نے اپنے اسی رسالے میں مشہور عالم رسدگاہ گرین وچ کی سائنسی ریسرچ کونسل کے فلکیاتی قرطاس ۲۶ کا ترجمہ بھی دیا ہے۔ یہاں اس کا ایک حصہ نقل کیا جا رہا ہے :۔

"ہر ماہ نئے چاند کے پہلی مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق
پیش گوئی کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ایسے کوئی قابلِ اعتماد اور مکمل طور
پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنہیں ان شرائط کو متعین کرنے
میں استعمال کیا جا سکے جو چاند کے اول بار نظر آجانے کے لئے
کافی ہوں۔"

مزید لکھتے ہیں :۔

"یہ امر واضح ہے کہ "رویت ہلال" کے متعلق کوئی بھی پیش گوئی
غیر یقینی ہوتی ہے۔"[1]

ان سب تفصیلات کے پیش نظر، صادق و مصدوق (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد

---

[1] "رسالہ" میں اصل تحریروں (جو انگریزی میں ہیں) کے عکس بھی دیئے گئے ہیں مگر یہاں اس کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا مرة تسعا وعشرين ومرة ثلاثين ۔ (بخاری ص۲۵۶ ج ۱ و مسلم ص۳۴۷ ج ۱ ۔) کی معنویت و صداقت اور بھی زیادہ واضح و مدلل ہو جاتی ہے۔

حدیث بالا (انا امة امية الخ) کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ (یعنی اُمّتِ مسلمہ) عبادات و دیگر شرعی احکام کے لئے (مہینوں وغیرہ کی آمد و تعیین کے بارے میں) حساب و کتاب پر مدار رکھنے کے مکلف نہیں ہیں۔ اسی لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اگر سادہ انداز میں چاند نظر آجائے تو انتیس (۲۹) دن کا مہینہ ہو گا ورنہ تیس (۳۰) روز کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شریعت کے احکام کا مدار ظاہری امور (علامات) پر رکھا گیا ہے فنی موشگافیوں اور حسابات پر نہیں رکھا گیا۔ بلکہ شریعت نے تو حسابات وغیرہ پر (شرعی احکام کا) دار و مدار رکھنے کی کوششوں سے بھی روکا ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ ص۵۱ ج ۲)

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حساب کی وہ صورت جس میں مشاہدہ کے درجہ کا یقین حاصل ہو جائے شرعاً قابلِ لحاظ ہے جیسا کہ حدیث کے مشہور شارح ابن بطال رحمہ اللہ نے کہا ہے :۔

انما لنا أن ننظر فى علم الحساب ما يكون عيانا أو كالعيان۔

(عمدۃ القاری ص۱۹۹ ج ۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

حساب کی بُنیاد پر نئے چاند کی آمد درست سمجھنے والوں نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ "رویت" کے معنی "علم" کے بھی آتے ہیں لہٰذا اس حدیث (صوموا لرؤيته) کا یہ مطلب لینا صحیح ہے کہ "نئے چاند کا علم ہو جانے پر روزہ رکھو" لیکن [illegible] سے پوری واقفیت نہیں رکھتے۔ کیونکہ

کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہو چکے ہیں جس سے نیا چاند نمودار ہونے والی شام کو یقینی پیش گوئی کی جا سکے مجھے افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے"۔

آگے چل کر ڈائریکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں :-

درحقیقت رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جا سکتا مجھے افسوس ہے کہ میرے خیال میں کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں ہے جس سے اس موقع پر اسلام کی ضروری شرائط (آنکھ سے نیا چاند دیکھنے کی بابت) پوری کی جا سکیں"۔

(رویت ہلال ص۱۵ موجودہ دور میں از ضیاء الدین طبع لندن)

ضیاء الدین صاحب نے اپنے اسی رسالے میں مشہور عالم رسدگاہ گرین وچ کی سائنسی ریسرچ کونسل کے فلکیاتی قرطاس ۶۷ کا ترجمہ بھی دیا ہے۔ یہاں اس کا ایک حصہ نقل کیا جا رہا ہے :-

"ہر ماہ نئے چاند کے پہلی مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق پیش گوئی کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ایسے کوئی قابلِ اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنہیں ان شرائط کو متعین کرنے میں استعمال کیا جا سکے جو چاند کے اول بار نظر آ جانے کے لئے کافی ہوں"۔

مزید لکھتے ہیں :-

"یہ امر واضح ہے کہ "رویت ہلال" کے متعلق کوئی بھی پیش گوئی غیر یقینی ہوتی ہے"۔ [۱]

ان سب تفصیلات کے پیش نظر، صادق و مصدوق (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد

---

[۱] "رسالہ" میں اصل تحریروں (جو انگریزی میں ہیں) کے عکس بھی دیئے گئے ہیں مگر یہاں اس کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا مرة تسعا وعشرين ومرة ثلاثين ۔ (بخاری ص۲۵۶ ج۱ و مسلم ص۳۴۷ ج۱-) کی معنویت و صداقت اور بھی زیادہ واضح و مدلل ہو جاتی ہے۔

حدیث بالا (انا امة امية الخ) کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ (یعنی اُمتِ مسلمہ) عبادات و دیگر شرعی احکام کے لئے (مہینوں وغیرہ کی آمد و تعیین کے بارے میں) حساب و کتاب پر مدار رکھنے کے مکلف نہیں ہیں۔ اسی لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اگر سادہ انداز میں چاند نظر آ جائے تو انتیس ۲۹ دن کا مہینہ ہو گا ورنہ تیس ۳۰ روز کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شریعت کے احکام کا مدار ظاہری امور (علامات) پر رکھا گیا ہے فنی موشگافیوں اور حسابات پر نہیں رکھا گیا۔ بلکہ شریعت نے تو حسابات وغیرہ پر (شرعی احکام کا) دار و مدار رکھنے کی کوششوں سے بھی روکا ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ ص۵۱ ج ۲)

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حساب کی وہ صورت جس میں مشاہدہ کے درجہ کا یقین حاصل ہو جائے شرعاً قابلِ لحاظ ہے جیسا کہ حدیث کے مشہور شارح ابن بطال ؒ نے کہا ہے :-

انما لنا أن ننظر فى علم الحساب ما يكون عيانا أو كالعيان-

(عمدة القاری ص۱۹۹ ج ۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

حساب کی بنیاد پر نئے چاند کی آمد درست سمجھنے والوں نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ "رویت" کے معنی "علم" کے بھی آتے ہیں لہٰذا اس حدیث (صوموا لرؤیتہ) کا یہ مطلب لینا صحیح ہے کہ "نئے چاند کا علم ہو جانے پر روزہ رکھو" لیکن [illegible] سے پوری واقفیت نہیں رکھتے۔ کیونکہ

مذکور کا ایک عنوان یہ ہے "کل معنی لا یستقیم مع الاصول الشرعیه أو القواعد العقلیة لا یعتمد علیه ۔" (الموافقات ص۲ فہرست ۔ دار المعرفۃ بیروت ۔ لبنان) ۔

اسی بناء پر یہ کہنا اور سمجھنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اگر بدیہی اور یقینی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ فلاں روز رؤیت کا عقلاً امکان نہیں ہے تو اس روز کی رؤیت ثابت ماننا خلافِ شریعت ہوگا ۔

ایک ضروری بات

اس سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ عقل کے خلاف یا عقل سے متصادم ہونا ایک بات ہے اور عقل سے بالاتر ہونا یا سمجھ میں نہ آنا دوسری بات (شریعت کے کسی حکم کا عقل کے خلاف" نہ ہونا اُوپر بیان ہوا ہے۔ عقل سے بالاتر ہونے کی نفی نہیں کی گئی ہے۔ اسی کے ساتھ، اور اسی سے متعلق، ایک اور ضروری امر کا ملحوظ رکھنا بھی ناگزیر ہے۔ وہ یہ کہ کسی چیز کے عقلِ صریح اور بداہت کے خلاف ہونے کا فیصلہ کرنا بہت نازک کام ہے اس وجہ سے عوام اور (خاص طور پر) عقلیت زدہ لوگوں کو تو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس بارے میں کوئی فیصلہ دیں اور اسے معیار بنایا جائے ۔

اگر ایسا ہوا تو پھر شاید شریعت کے بہت کم احکام و اوامر ایسے باقی بچیں گے جو "عقل" کی سان پر چڑھا کر "غیر معتدل" نہ قرار دیئے جا سکیں یا ان میں کتر بیونت کر کے اُنہیں مسخ کرنے کی کوشش نہ کی جا سکے۔ بنابریں یہ بہت ضروری ہے کہ اس بارے میں فیصلہ کرنے کا حق تنہا ان حضرات کی جماعت کو، فرد کو نہیں، دیا جائے جو ایک طرف علم صحیح میں رسوخ رکھتے ہوں، دوسری طرف انہیں عقلِ سلیم سے بھی حصۂ وافر ملا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مسئولیت عند اللہ اور آخرت کی جواب دہی کا نہ صرف اُنہیں یقین ہو بلکہ ہر وقت اس کا استحضار رہتا ہو ۔

کسی محال بات پر شہادت کا حکم

یہ بات شرعاً بھی تسلیم شدہ ہے کہ عقلاً جو بات ناممکن ہو یعنی محالات کے قبیل سے ہو۔ اس پر کسی ثقہ شخص کی شہادت و روایت بھی معتبر نہیں ہوتی، بلکہ ایسی شہادت نامقبول قرار دی جاتی ہے۔ اسی بناء پر اصولِ حدیث کی تمام اہم اور معتبر کتابوں میں ایک اہم قاعدہ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ "جو حدیث" عقلِ صریح کے خلاف ہو وہ موضوع ہے۔ مثلاً مشہور محدث و مصنف حافظ ابن حجر" عسقلانی اصولِ حدیث کی معتبر ترین کتاب میں لکھتے ہیں :-

من القرائن التی یدرك بها الوضع ما یؤخذ من حال الراوی و منها ما یؤخذ من حال المروی کان یکون مناقضاً لنص القران والسنة المتواترة أو الاجماع القطعی اور صریح العقل ۔

(شرح نخبہ ص۷۹)

اسی طرح ایک دوسرے کثیر التصانیف عالم علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب "تدریب الراوی" میں نقل کیا ہے ۔

"ان من جملة دلائل الوضع أن یکون مخالفاً للعقل ۔"

(ص۲۷۶ ج۱ تدریب)

اور ایک جگہ یہ نقل کیا ہے :-

إذا رأیت الحدیث یباین المعقول فاعلم أنه موضوع ۔

(ایضاً ص۲۷۷ ج۱)

اس قاعدے کی روشنی میں بلا تکلف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر کوئی ثقہ شخص بھی نئے چاند کے دیکھنے کی گواہی ایسی صورت میں دیتا ہے جبکہ عقلاً رویت محال ہو تو اس کی گواہی رد کر دینی چاہیئے ۔

فلکی حساب کی صحت کے دلائل

اہلِ فن (علم ہیئت کے ماہرین) کہتے ہیں کہ سورج، چاند کی رفتار کی بابت حساب قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس بات کی فی الجملہ تائید قرآن مجید کی متعدد آیات سے بھی ہوتی لگتی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے :-

"وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَّجْرِيْ لِأَجَلٍ مُّسَمًّى"

(سورۃ الرعد)

"اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ" (الرحمٰن)

"وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ" (سورۃ یٰسین)

ان آیات کی تفسیر میں محقق علمائے مفسرین کے جو اقوال منقول ہیں ان سے اس پہلو کی مزید تائید و تقویت ہوتی ہے۔ مثلاً محقق کبیر علامہ شوکانی نے اپنی تفسیر فتح القدیر میں (اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ کی تفسیر میں) لکھا ہے:۔

"جعلهما محل حساب وسيرهما على تقدير لا يزيد ولا ينقص" (فتح القدیر ص ۱۴۳ ج ۲)

ایک اور جگہ (كُلٌّ يَّجْرِيْ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى کی تفسیر میں) لکھا ہے:۔

المراد بالأجل درجاتهما ومنازلهما التي تنتهيان اليها لا يجاوزانها۔

ایک دوسری جگہ لکھا ہے:۔

"يجريان بحساب ومنازل لا يعدوانها ولا يحيدان عنها يعني أن بهما تحسب الأوقات والآجال اور "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ" کے تحت لکھا ہے:

"أي قدر مسيرة في منازل القمر هي مسافته التي يقطعها في يوم وليلة بحركة الخاصية" ...... ينزل القمر كل ليلة لا يتخطاها۔ (فتح ص ۴۲۵ ج ۲)

ان سب تشریحات کا حاصل یہی ہے کہ چاند سورج کی رفتار نہایت محکم اور مقرر ہے، مقررہ رفتار و حساب سے یہ دونوں سرمو تجاوز نہیں کرتے۔
بنا بریں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص ایسے وقت میں چاند دیکھنے کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ عقلاً اس کا نظر آنا، یعنی حسابی طور سے اس کا دیکھا جانا ممکن نہ ہو تو یہی کہا جانا چاہیئے کہ اس شخص کو وہم ہوا ہے (اگر یہ جان بوجھ کر

غلط بیانی نہیں کر رہا ہے) اور بعض اوقات ایسے موقعہ پر چاند دیکھنے کا دعوے کرنے والوں نے اپنے وہم کا اعتراف بھی کر لیا ہے۔ اس طرح کے متعدد واقعات علامہ طنطاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ "مسئلۃ رؤیۃ الہلال" میں ذکر کئے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ فلکی حسابات اور علم ہیئت سے نئے چاند کی آمد کا حکم تو شرعاً ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ اس فن اور حساب کے ذریعہ چاند کی رؤیت کے دعوے کی صحت جانچنے کا کام لیا جاسکتا ہے یا مختصر الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فن ہئیت سے رؤیت کے سلسلہ میں ایجابی تو نہیں سلبی کام لیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

کیا زکوٰۃ کے مصرف فی سبیل اللہ کے تحت عام علمی ادارے آسکتے ہیں؟

ارکان و فرائضِ اسلام میں زکوٰۃ ایک اہم ترین فریضہ اور رُکن ہے اور امورِ تعبدیہ میں سے ہے کہ جن کا مدار عقل و قیاس پر ہونے کے بجائے خالص کتاب و سُنت پر ہوتا ہے۔ چنانچہ زکوٰۃ کی فرضیت کے اسباب و شرائط نیز مصارف وغیرہ کی تعیین و دیگر احکام کتاب و سُنت ہی سے ثابت ہیں اور تنہا ان ہی سے ثابت ہو سکتے ہیں (قیاس سے نہیں) بنا بریں قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جو مصارف بیان کئے گئے ہیں، بس ان ہی کو باتفاقِ ائمہ اربعہ، زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ ان کے علاوہ کسی اور کو نہیں دی جا سکتی۔

جس طرح فرض نمازوں اور اُن کی رکعات کی تعداد میں کمی بیشی نہیں کی جا سکتی۔

قرآن مجید "سورہ توبہ" میں مالِ زکوٰۃ کے آٹھ مستحق (مصارف) بتائے گئے ہیں۔

"(۱) فقراء (۲) مساکین (۳) العاملین (زکوٰۃ کی وصولی کرنے والے)
(۴) مؤلفۃ القلوب (۵) الغارمین (قرضدار) (۶) فی سبیل اللہ۔
(۷) ابن السبیل (مسافر) (۸) الرقاب[1] (آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنیوالے)

[1] یعنی مکاتب (غلام کی ایک خاص قسم) کو آزادی کی قیمت ادا کرنے میں مدد دینا۔

قرآن مجید کے نزول کے زمانہ میں بھی (صُفّہ اور اصحابِ صُفّہ کی شکل میں) مدرسہ اور طلبہ علم کا وجود تھا مگر انہیں اصالتہً کسی نے بھی "فی سبیل اللہ" کا (صرف اس لئے کہ وہ طلباء ہیں) مصداق نہیں قرار دیا اور محض اس بنیاد پر انہیں زکوٰۃ نہیں دی گئی (یہ الگ بات ہے کہ ان طلبہ اصحاب صُفّہ کو فقراء یا مساکین وغیرہ میں شامل ہونے کی وجہ سے مستحقِ صدقہ سمجھا گیا) خود شیخ یوسف القرضاوی۔ جن کی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" کا عام طور پر آج کل اس بارے میں حوالہ دیا جاتا ہے اور جو "فی سبیل اللہ" کے اندر آج کل کے علمی و قلمی "جہاد" کو بھی شامل کرنے کے علمبردار ہیں۔ انہیں، اپنی سی پوری تلاش و جستجو کے بعد جو کچھ مواد مل سکا موصوف نے اسے اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں پیش کر دیا ہے اور وہ بھی اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" کے معنی غالب (جب یہ لفظ مطلق بولا جائے) تو جہاد[1] ہی کے ہیں (ص ۶۳۵ ج ۲) نیز یہ کہتے ہیں :-

فھذہ القرائن کلھا کافیۃ فی ترجیح أن المراد من "سبیل اللہ" فی آیۃ المصارف ھو الجھاد۔ (ص ۶۵۷ ج ۲)

علاوہ ازیں موصوف ائمہ اربعہ کا متفقہ مسلک یہ نقل کرتے ہیں :-

"عدم صرف الزکوٰۃ فی جھات الخیر والاصلاح العامۃ من بناء السدود والقناطر وانشاء المساجد والمدارس"[2]

یعنی مذاہب اربعہ میں "فی سبیل اللہ" کے تحت مدارس وغیرہ داخل نہیں سمجھے جاتے۔ موصوف ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

[1] واضح رہے کہ یہاں جہاد سے مراد اصطلاحی و شرعی جہاد ہے (نہ کہ لغوی جہاد، جو کہ ہر کوشش پر بولا جا سکتا ہے) کیونکہ جب مطلق لفظِ جہاد بولا جاتا ہے تو اس کے شرعاً یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ قلمی و علمی جہاد "الغزو الفکری" وغیرہ جدید تعبیریں ہیں۔ ان پر مطلق انداز میں لفظ جہاد خیر القرون میں نہیں بولا جاتا تھا اس لئے یہ چیزیں مراد نہیں ہو سکتیں اور "فی سبیل اللہ" کا مصداق نہیں بن سکتیں۔

[2] فقہ الزکوٰۃ ص ۶۴۴ و ص ۲۵۱

اما الجمهور من فقهاء المذاهب الاربعة فقد منعوا ذٰلك -

"چاروں مذاہب کے علماء اس سے منع کرتے ہیں"

"فی سبیل اللہ" کا مصداق ہر "مصرفِ خیر" ثابت کرنے کے لئے فقہ حنفی کی بعض کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاتا ہے - جن کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ان میں "بدائع" بھی ہے - حالانکہ "بدائع الصنائع" میں صاف طور پر مذکور ہے -

وفی سبیل اللہ عبارة عن جمیع القرب فیدخل فیہ کل من سعیٰ فی طاعة اللہ وسبیل الخیر اذا کان محتاجًا -[1]

یعنی وہ ہر محتاج (فقیر یا مساکین) زکوٰۃ کا مصرف ہے - "فی سبیل اللہ" کے تحت جو کوئی بھی اچھا کام کر رہا ہو، صاحب البدائع نے "محتاج" کی قید لگا کر واضح کر دیا کہ "غیر محتاج" اس کے تحت نہیں آسکتا (جبکہ بحث اصلاً "غیر محتاج" کے بارے میں ہے -) کیونکہ حنفیہ کے یہاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا تحل الصدقة لغنی"[2] کو اس بارے میں بنیاد کا درجہ حاصل ہے، اس لئے زکوٰۃ کے آٹھوں مصارف میں سے (باستثناء "عامل") کسی کو بھی اس وقت تک زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جب تک اس کا "محتاج ہونا" متعین نہ ہو (چاہے وہ احتیاج عارضی ہو) ان وجوہ و دلائل سے واضح ہوا کہ مدرسینِ مدارس

---

[1] بدائع الصنائع ص۴۵ ج ۲ "فی سبیل اللہ" سے مراد جہادِ اصطلاحی ہے اس کے لئے دیکھئے تفسیر ابن جریر طبری ۱۶۵/۱۰ فتح الباری ۴۸/۳، المغنی لابن قدامہ ۴۲۷/۶ "فی سبیل اللہ" کے تحت امام محمدؒ اور بعض فقہاء نے اس حاجی کو بھی داخل کیا ہے جس کے پاس راستہ میں اخراجاتِ سفر نہ رہے ہوں (جسے "منقطع الحاج" کہا گیا ہے) اس کی بنیاد متعدد احادیث پر ہے جو بخاری وغیرہ میں بھی ہیں - بخاری ج ۱ ص ۱۹۸ - ابوداؤد ص ۲۷۳ ج ۱ - بس یہی دو قول "فی سبیل اللہ" کے بارے میں قرونِ اولیٰ میں ملتے ہیں - لہٰذا ان دو قولوں کے علاوہ اور کوئی اختیار کرنا شرعاً درست نہیں -

[2] کسی بھی مالدار کے لئے صدقہ حلال نہیں - غنی (مالدار) کے شرعی معنیٰ ہیں "صاحب نصاب ہونا" یہاں یہی معنیٰ لینا شرعاً ضروری ہے -

عربیہ دینیہ (اگر وہ محتاج نہیں ہیں تو ان) کی تنخواہوں پر نیز مدارس میں ہونے والے دیگر اخراجات میں ("فی سبیل اللہ" کا مصداق جان کر) زکوٰۃ کی رقم صرف کرنا درست نہیں اور ان پر خرچ کر دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہو گی - اگر یہاں ایک اور اصولی بات بھی پیشِ نظر رہے تو ساری اُلجھنیں دُور ہو جائیں - وہ یہ کہ قرآنی تعبیرات کے معانی، مراد و مصداقات وہی معتبر ہوں گے جو خیر القرون میں لئے گئے (ورنہ سارا دین ہی مسخ ہو کر رہ جائے گا) خواہ لغت کی رُو سے کسی اور معنی کی بھی گنجائش ہو تب بھی وہی معنی لئے جائیں گے جو قرونِ اولیٰ میں لئے گئے ورنہ "صلوٰۃ" و "صوم" جیسی عبادات کی حقیقتیں بھی بدلنا ممکن ہو جائے گا - کیونکہ "صلوٰۃ" بمعنی "دعا" اور "صوم" بمعنی "عدم تکلم" لغت میں ہی نہیں، قرآن مجید میں بھی مستعمل ہوئے ہیں، تو محض اس بناء پر کیا یہ کہنا صحیح ہو گا کہ "نماز، روزہ" کے بجائے "پرارتھنا" (دُعا) اور "مون برت" (خاموشی) سے قرآنی حکم کی تعمیل ہو جائے گی؟ انشاء اللہ اس کی کچھ تفصیل آگے (اعضاء کی بحث میں) آئے گی -

مدارس کے مدرسین اور دیگر کارکنوں پر زکوٰۃ کی مد سے صرف کئے جانے کے جواز کے لئے انہیں "العاملین علیہا" کے تحت داخل کرنا بھی شرعاً ممکن نظر نہیں آتا - البتہ انہیں قاضی یا اس جیسے دیگر ایسے عمّال کے حکم میں شامل کیا جا سکتا ہے جو عام مسلمانوں کی دینی خدمت انجام دینے میں اپنا پورا وقت لگائے رہتے ہیں - ظاہر ہے کہ قاضی وغیرہ پر بھی زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں ہو سکتی بلکہ خراج و جزیہ کی مدوں سے انہیں وظائف دیئے جاسکتے ہیں - جیسا کہ ہدایہ میں ہے :-

وماجباه الامام من الخراج والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور ویعطی قضاة المسلمین وعمالهم وعلمائهم منه ما یکفیهم -[1]

---

[1] ہدایہ اولین ص۵۷۹ ج ۲

اور یہی مسلک احناف کے علاوہ دیگر اکثر فقہاء کا بھی ہے۔ جیسا کہ شیخ یوسف القرضاوی ہی ناقل ہیں ۔

۱ ۔ لکن عامۃ الفقہاء یرون اعطاء ھولاء (القضاۃ والمفتون والعلماء) من موارد الدولۃ الاخری من الفئی والخراج ونحوھما لا من الزکوٰۃ ۔ [1]

خلاصۂ کلام یہ کہ مدرسین و علماء۔ اگر وہ محتاج نہ ہوں تو ان پر زکوٰۃ کی مد سے کچھ خرچ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے کسی میں بھی شامل نہیں ہیں ۔"فی سبیل اللہ" اور "العاملین علیہا" کے تحت بھی وہ عام فقہاء (جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں) کے نزدیک داخل نہیں کئے جا سکتے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ بضرورت جن مذاہب پر فتوے دیئے جا سکنے کا احتمال تھا وہ سب بھی اس بارے میں متفق نظر آتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ گنجائش بھی یہاں موجود نہیں۔ رہا متاخرین یا عصرِ حاضر کے چند علماء یا ایک دو عالم کے قول یا مسلک پر گنجائش ہونا ؟ تو ایسی ضعیف بنیاد پر ایک اہم فریضہ (جو رکنِ اسلام ہے) کی ادائیگی کو خطرہ میں ڈالنا کسی بھی طرح درست نہیں (بالخصوص ایسی صورت میں کہ جب فقہائے متقدمین اور ائمہ اربعہ کے متفقہ قول کی خلاف ورزی لازم آتی ہو۔)

اس تفصیل سے مدارس کی دیگر مدوں (مثلاً تعمیرات) میں خرچ کرنے نہ کرنے کا حکم بھی دریافت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایسے تمام اخراجات میں زکوٰۃ کی مد سے صرف کرنا درست نہیں ہے جن میں کسی کو بلا عوض مالک نہ بنایا جاتا ہو یا کسی غیر محتاج کو دیا جاتا ہو۔ ظاہر ہے کہ تعمیر و تدریس میں جس کسی کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ عمل کے عوض دیا جاتا ہے، پھر اس کا محتاج ہونا بھی ضروری نہیں جسے دیا جاتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ زکوٰۃ کی مد سے ایسی تعمیرات کرانا جن کا مالک مستحق زکوٰۃ اشخاص یا شخص کو نہ بنایا جائے درست نہیں اور اس

[1] فقہ الزکوٰۃ ص ۵۹۳ ج ۲ (عام فقہاء قاضی وغیرہ کو زکوٰۃ سے تنخواہ دینے سے منع کرتے ہیں۔

سے زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ اسی طرح مدرس کو تدریس کے عوض میں دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی، خواہ محتاج ہی ہو۔

نجی تنظیموں یا جماعتوں کی طرف سے قائم کردہ "بیت المال" میں زکوٰۃ دینے کا حکم !

رضاکارانہ طور پر اگر کچھ لوگ اپنا مالِ زکوٰۃ کسی ایسی تنظیم کے سپرد کریں کہ جس کے ذمہ دار قابلِ اعتماد اور دیندار لوگ ہوں اور اسی کے ساتھ وہ لوگ مسائل زکوٰۃ سے بھی پوری طرح واقف ہوں اور یہ بھی اطمینان ہو کہ یہ لوگ صحیح مصارف پر پوری ذمہ داری اور احتیاط کے ساتھ خرچ کریں گے تو ایسی تنظیم کا قیام نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہو گا۔ مگر اس تنظیم اور اس کے کارپردازوں کی حیثیت زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے وکلاء یعنی زکوٰۃ دینے والوں کے نائبین کی ہو گی، اس لئے جب تک جمع شدہ مال صحیح مصرف میں خرچ نہیں ہو جائے گا زکوٰۃ نکالنے والوں کی زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی اور ایسے اجتماعی رفاہی کاموں میں مالِ زکوٰۃ خرچ کر دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہو گی جن میں مستحق زکوٰۃ شخص مالک نہ بنتا ہو ۔

نجی اداروں کے محصلین کا حکم

ایسی تنظیم یا ادارہ کی طرف سے جو لوگ زکوٰۃ کا مال وصول کرنے پر مامور ہوں گے، ان کی حیثیت (العاملین علیہا) کی نہ ہو گی [1] لہٰذا انہیں زکوٰۃ کی مد

[1] جیسا کہ اوپر گزرا، قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جو آٹھ مصارف بتائے گئے ہیں ان میں ایک مصرف "العاملین علیہا" بھی ہے، یعنی وہ لوگ جو اسلامی حکومت کی طرف سے زکوٰۃ کی وصولیابی پر مقرر کئے گئے ہوں، انہیں زکوٰۃ کی مد سے حق محنت دیا جا (بقیہ حاشیہ اگلے صـ ۷۲ پر)

سے بطورِ اُجرت کچھ دینا جائز نہ ہوگا۔ یعنی اگر یہ محتاج نہیں ہیں تو انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ مگر افضل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے اپنی زکوٰۃ خود مستحقِ زکوٰۃ تک پہنچائے، اس طرح زکوٰۃ ادا ہونے کا یقین حاصل ہو جائے گا ورنہ یہ خطرہ (یا اس کا امکان) رہے گا کہ جس شخص کو زکوٰۃ کا مال مستحق تک پہنچانے کی ذمّہ داری سپرد کی گئی ہے وہ مستحق کو نہ پہنچائے یا نہ پہنچا سکے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے "کتاب الأم" میں فرمایا ہے :۔

احب الی ان یتولی قسمتها عن نفسه فیکون علی یقین علی اداشها۔ (الام صـ۱۹ ج ۲)

"اپنی زکوٰۃ کا خود ادا کرنا میرے نزدیک اس لئے پسندیدہ ہے کہ اس سے ادائیگی کا یقین ہو جاتا ہے۔"

اس عبارت سے ضمناً یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی دوسرے شخص کے ذریعے مستحق تک زکوٰۃ پہنچانے کا یقین ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ درست ہوگا کہ کسی دوسرے کے ذریعہ مستحق تک زکوٰۃ پہنچا دی جائے۔ علاوہ ازیں فقہ شافعی کی بعض اہم کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ ملتی ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے۔ مثلاً مشہور شافعی محقق عالم امام غزالیؒ نقل فرماتے ہیں :۔

لا یجوز التوکیل فی العبادات الا فی الحج واداء الزکوٰۃ۔[۱]

"کسی عبادت کے لئے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنانا جائز نہیں سوائے حج اور ادائے زکوٰۃ کے، کہ ان کے لئے جائز ہے۔"

حاصل کلام یہ کہ تقریباً تمام فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ کی رقم مالکین کی

(بقیہ حاشیہ پچھلے صـ۷۱ سے) سکتا ہے۔ (ہدایہ اولین صـ۱۹۴ واحکام القرآن للجصاص صـ۱۲۳/ ج۳)

(ویدل ایضا علی ان اخذ الصدقات الی الامام۔

[۱] الوجیز صـ۱۸۸ ج ۱

مرضی سے یکجا اکٹھا کرنے اور شرعاً جو لوگ اس کا صحیح مصرف ہیں ان تک پہنچانے کے لئے دیانت دار، قابلِ اعتماد اور شرعی مسائل سے واقف افراد پر مشتمل تنظیم کا قیام درست ہے۔ لیکن اس تنظیم کے ذمّہ داروں کا یہ فریضہ ہوگا کہ نہایت احتیاط کے ساتھ شرعی طور پر مستحق افراد میں ہی زکوٰۃ کی رقم بانٹیں اس میں کوئی کوتاہی نہ کریں ورنہ وہ سخت عذاب کے مستحق ہوں گے اور اگر مستحقین تک زکوٰۃ نہیں پہنچی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بلکہ ذمّہ پر رہے گی۔

مدارس کی ذمّہ داروں کی حیثیت

زکوٰۃ سے متعلق ایک اور پہلو بھی قابلِ بحث ہے وہ یہ کہ موجودہ دور میں "مدارسِ دینیہ" کا مالیات کے سلسلہ میں جو طرز ہے کہ چندہ دہندگان عموماً زکوٰۃ کی مد سے مدارس میں چندہ دیتے ہیں۔ اس میں مدارس کے منتظمین (مہتمم یا ناظم) کی حیثیت کیا ہے؟ یعنی ان کے قبضہ میں مالِ زکوٰۃ آنے ہی سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا مصرف پر لگانے کے بعد ادا ہوگی؟ اگر مصرف پر لگنے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی بتائی جائے تو اس سے مختلف سوالات و اشکالات پیدا ہوں گے۔ مثلاً سال گزرنے پر اس مال پر پھر زکوٰۃ کا وجوب اور اُس کی ادائیگی کا مسئلہ، اگر زکوٰۃ کا مال مدرسہ میں باقی ہے تو چندہ دہندہ کے وفات پا جانے کی صورت میں اس مال کا چندہ دہندہ کے ورثہ کی ملکیت میں چلا جانا وغیرہ۔

اور اگر مدارس کے ذمّہ داروں (مثلاً مہتمم یا ناظم) کے چندہ کے مال پر قبضہ کر لینے ہی سے زکوٰۃ کی ادائیگی مان لی جائے (جس طرح حکومتِ اسلامیہ کے سربراہ یا اُس کے نائبین مثلاً "العاملین" کے قبضہ سے) تو، اگرچہ وہ اشکالات تو رفع ہو جائیں گے جو اوپر ذکر ہوئے مگر پھر اور سوالات پیدا ہوں گے۔ ایک سوال یہ ہوگا کہ اس کی فقہی بنیاد کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں وہ سوال وجواب ہماری راہنمائی کے لئے کافی ہیں جو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ کے درمیان ہوئے (جس کی تفصیل تتاوی مظاہر علوم

ص۳۱۹، ص۳۲۰، ص۳۲۲ پر دیکھی جا سکتی ہے)۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدارس کے ذمہ دار، طلباء کے وکلاء اور نمائندہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی لئے ذمہ داروں کا قبضہ دراصل طلباء (مستحقِ زکوٰۃ) کا ہی قبضہ ہے۔ جس طرح (حکومتِ اسلامیہ کے) عمال کا قبضہ۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کے مطابق حضرت اقدس تھانوی علیہ الرحمہ بھی آخر میں اسی کے قائل ہو گئے تھے اور حضرتؒ کے شبہات رفع ہو گئے تھے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ حضرت اقدس قطب الارشاد مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہٗ کا بھی فتویٰ و تحقیق اس بارے میں یہی ہے [۱]

اسی بنیاد پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ موصوف نے بھی اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرما کر یہی قول اختیار فرمالیا۔ آخر میں حضرت مفتی صاحبؒ نے ایک بڑی اہم ہدایت فرمائی ہے، ضروری خیال کر کے ذیل میں اسے مختصراً نقل کیا جا رہا ہے موصوف "ضروری تنبیہ" عنوان قائم کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

"اس تحقیق میں مہتمانِ مدارس کے لئے ایک تو آسانی ہو گئی کہ قبل از خرچ معطئ چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہیں۔ معطیانِ چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوٰۃ فوری طور پر ادا ہو گئی۔ لیکن مہتمانِ مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں۔ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ ہونے میں کوئی غلطی ہو جائے تو اُن سے معافی مانگی جا سکنا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے اگر مہتمانِ مدارس نے فقراء طلبہ کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کر لیا تو وہ ایسا ناقابلِ معافی جرم

[۱] جو تذکرۃ الرشید ص۱۲۴، ص۱۲۵ ج۱۔ نیز "ضمیمہ خوانِ خلیل" ص۲۹، ص۳۰، کے حوالہ سے "جواہر الفقہ" جلد رابع ص۳۸۶ طبع دیوبند میں منقول و موجود ہے۔

ہو گا جس کی تلافی اُن کے قبضہ میں نہیں۔ اس لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق فقراء طلبہ سے ہے [۱]"

مفتی صاحب علیہ الرحمہ کی عبارت بالا نیز قواعد کی رُو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مدِ زکوٰۃ کی رقم کو مدارس کے منتظمین کا ان طلباء پر ہی خرچ کرنا ضروری ہے جو مستحقِ زکوٰۃ ہوں اور ان ہی ضروریات پر جو مدِ زکوٰۃ سے پوری کی جا سکتی ہوں۔

ایک مُلک کے سکّہ سے دوسرے مُلک میں زکوٰۃ ادا کرنے کا حُکم

اس مسئلہ کا جواب معلوم کرنے سے قبل چند اصولی باتوں کا پیش کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہر قسم کے اموال کی طرح، اموالِ باطنہ (سونا، چاندی اور سامانِ تجارت) کی زکوٰۃ میں بھی **اصل فریضہ** یہ ہے کہ بعینہٖ مالِ زکوٰۃ سے (چالیسواں حصہ) نکالا جائے۔ جیسا کہ بدائع میں ہے:-

"ان الواجب الاصلی ھو ربع عشر ارلعین" (ج ۲ ص۴۲)

چونکہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے:-

[۱] تفصیل کے لئے دیکھئے "جواہر الفقہ" جلد چہارم از ص۳۶۸ تا ص۳۸۸ (مطبوعہ دیوبند) مہتمم کو طلبہ کا نائب ماننے کی صورت میں بھی بعض اہم علمی و فقہی سوالات پیدا ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ مہتمم موجودہ طلبہ ہی کا وکیل ہو گا تو آئندہ آنے والے طلبہ پر یہ رقم خرچ کرنا کیونکر جائز ہو گا اور چلے جانے والے طلبہ کے حصہ کا مصرف کیا ہو گا؟ اگر آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ ہر طالب علم صاحبِ نصاب بن جائے تو کیا حکم ہو گا؟ ان سوالات کے جواب کے لئے مزید غور و فکر کی ضرورت ہو گی۔

" ھاتوا ربع عشر اموالکم "

اور صاحب بدائع نے اسی کو تمام فقہائے احناف کا اصل مسلک قرار دیا ہے :-

والصحیح ان ھذا مذھب جمیع اصحابنا - (بدائع ص۲۱، ص۲۲ ج۲)

دوسری بات یہ ہے کہ جب فقیر کے پاس مال پہنچ جائے اور وہ اس کا مالک بن جائے تب زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ ان دونوں باتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس ملک میں فقیروں کو زکوٰۃ کا مال دیا گیا ہے وہاں پر ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ کی جنس کا جتنا مال مل سکے گا اتنے ہی حصۂ مال کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس کی تائید حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک فتوی سے بھی ہوتی ہے۔ موصوف سے سوال کیا گیا تھا کہ "کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیا، مگر نوٹ کو سامان دینے یا ریزگاری دینے والے نے ایک پیسہ کم کر دیا مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ، تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ ؟"

تو حضرت تھانویؒ نے اس کا جواب دیا۔

" اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا "۔ ایک پیسہ اس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی مسکین کو دینا ہوگا ۔[1]

حاصل یہ ہوا کہ جس ملک میں مالِ زکوٰۃ ہے وہاں اگر اس مال کی قیمت کم ہے اور جہاں زکوٰۃ فقیروں کو دے رہا ہے اس مال کی قیمت وہاں زیادہ ہے تو زکوٰۃ زیادہ حساب لگا کر ادا کرنی ہوگی اور معکوس صورت میں کم ۔

[1] امداد الفتاوی ج ۲ ص۲۷ :

حج کے موقعہ پر
جانور کی قربانی کے بجائے صدقہ کرنا

حج کے موقع پر واجب قربانی کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ سالانہ قربانی (جسے اُضحیہ کہتے ہیں) جو ہر صاحبِ نصاب مقیم پر ہر جگہ (حنفیہ کے یہاں) واجب ہوتی ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ کے نقطۂ نظر سے یہ آسانی پہلے ہی سے موجود ہے کہ حالتِ سفر میں قربانی (صاحبِ نصاب پر بھی) واجب نہیں رہتی اور اگر حاجی مکہ معظمہ میں مقیم بھی ہو تو اس کا ایک آسان حل یہ ہے کہ اس کی طرف سے، اس کی ہدایت کے مطابق، اس کے نائب اور وکیل کی حیثیت سے کوئی شخص اس کے وطن میں اضحیہ والی قربانی کر دے۔ رہا نفلی قربانیاں کرنا جو وہاں بکثرت کی جاتی ہیں۔ تو لوگوں کو اس سے روکنے کی کوشش مصالح کی بناء پر کی جاسکتی ہے ۔

واجب قربانی کی ایک قسم دمِ تمتع یا دمِ قران ہے (جسے ہدی کہتے ہیں) اس کا بدل بھی قرآن مجید ہی میں بیان کر دیا گیا ہے کہ ہدی کی استطاعت نہ رکھنے والوں کے لئے دس روزے (تین ایامِ حج میں بقیہ اس کے بعد) مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ مگر صاحبِ استعداد (واجد) پر قرآن مجید میں قربانی ہی کرنا، (وہ بھی حدودِ حرم میں) لازم کیا گیا ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ)[1]

[1] (ترجمہ) جو عمرہ کی عبادت (کا اجر) بھی حج کے ساتھ (حاصل) کرنا چاہے وہ ہدی (قربانی) جو بآسانی ملے پیش کرے۔

اس لئے بایں صورت بجز ہدی (جانور کے ذبیحہ) کے اور کوئی راستہ متمتع یا قارن[1] کے لئے نہیں ہے۔ مصالح کی بنا پر حجاج کو حج افراد کی ترغیب دلائی جاسکتی ہے (اور بعض ائمہ مثلاً امام شافعیؒ کے یہاں۔ حج افراد افضل بھی ہے) علاوہ ازیں یہ کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں یہ سہولت بھی ہے کہ اگر جانور قیمتِ مثل (عام قیمت) سے زیادہ میں مل رہا ہو تو بھی دم قران وتمتع دینے کے بجائے روزے رکھے جاسکتے ہیں[2]۔ تو کم سے کم شوافع حضرات اس سہولت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ حج کے موقع پر قران وتمتع کی وجہ سے واجب ہونے والی قربانی کے بجائے اس کی قیمت ضرورت مند کو دینا تو کسی صورت میں جائز نہیں۔ اگر ایسا کرے گا تو واجب ادا نہیں ہوگا۔ البتہ بعض شکلوں میں روزے اسکا بدل بن جاتے ہیں۔ ضرورت کے مواقع پر اس بدل کو اختیار کیا جاسکتا ہے مگر ان شرطوں کا لحاظ رکھتے ہوئے جو شریعت نے مقرر کی ہیں۔

البنک الاسلامی کے ذریعے اجتماعی قربانی کا مسئلہ

ادھر چند سالوں سے قربانی کا گوشت ضائع ہونے سے بچانے کے لئے سعودی عرب میں اجتماعی قربانی کا ایک نظم کیا گیا ہے مگر اس کے جاری ہونے کے نتیجہ میں حنفی نقطۂ نظر سے ایک اہم دشواری پیش آرہی ہے۔ وہ یہ کہ فقہ حنفی کے مفتیٰ بہ قول کے مطابق حجاج کے دسویں ذی الحجہ کے اعمال میں ترتیب واجب ہے۔ مگر اجتماعی قربانی کی صورت میں اس ترتیب کا ملحوظ رکھنا عملاً ناممکن نظر آتا ہے۔ سعودی عرب میں اجتماعی قربانی کے ذمہ دار ادارہ "البنک الاسلامی" کی طرف سے علماء کا ایک اجتماع (رجب ۱۴۰۶ھ مطابق اپریل ۱۹۸۶ء میں) جدہ میں کیا گیا تھا جس میں ہندو پاک، مصر و ترکی، شام وغیرہ کے بہت سے علماء مدعو تھے۔ ہندوستان سے تنہا راقم الحروف مدعو و شریک تھا۔ اس

[1] تمتع، قران، افراد حج کی تین قسمیں ہیں، تفصیل مسائل حج کی کتابوں میں دیکھئے۔
[2] دیکھئے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" قسم العبادات ص۵۷۲ مبحث القرآن والتمتع۔

کی روئداد اسی زمانہ میں متعدد عربی و اُردو رسائل و اخبارات میں راقم کے قلم سے شائع ہوگئی تھی، اس کا ایک ضروری حصہ یہاں نقل کیا جارہا ہے۔

تمام باخبر مسلمان کم وبیش یہ جانتے ہیں کہ حج کے موقع پر ۱۰، ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ کو ہر سال منیٰ میں لاکھوں جانور ذبح کئے جاتے ہیں اور یہ بات بھی عموماً معلوم ومعروف ہے کہ ان مذبوحہ جانوروں کا گوشت اور دیگر اجزاء اکثر نہ صرف ضائع ہوجاتے تھے بلکہ ان کی بدبو سے بیماریاں پھیلنے کا خطرہ ہوجاتا تھا، جس کے سدِّباب کے لئے حکومتِ سعودیہ کو کروڑوں روپے خرچ کرنا پڑتے تھے۔ اس تکلیف دہ صورتحال سے ہر حساس مسلمان فکرمند اور اس کا آرزومند تھا کہ اللہ تعالےٰ کی یہ عظیم نعمت اور ملت کی کثیر دولت ضائع ہوجانے کے بجائے صحیح مصرف میں خرچ ہو اور اس سے ان لاکھوں انسانوں کی ضرورتیں رفع کرنے کا بندوبست کیا جائے جو ساری دُنیا میں، خود عالمِ اسلام میں بھی، ایک ایک نوالہ اور ایک ایک بوٹی کو ترس رہے ہیں اور بھوک سے تڑپ تڑپ کر جانیں دے رہے ہیں۔ اسی احساس اور دردمند دلوں کی پکار سے بالآخر سعودی حکومت ایسا حل تلاش کرنے پر مجبور اور اس میں فی الجملہ کامیاب ہوئی کہ یہ دولت بڑی حد تک ضائع ہونے سے بچ جائے۔

اس مقصد سے چند سال پہلے حکومتِ سعودیہ نے منیٰ میں ایک بہت بڑا مذبح "مجزرۃ المعیصم" بنوایا، جس میں لاکھوں جانور نہ صرف ذبح کئے جاسکتے ہیں بلکہ انہیں پوری طرح بنا کر محفوظ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ۱۴۰۳ھ کے حج سے سعودی حکومت ("البنک الاسلامی للتنمیۃ") جدہ کے تعاون سے اجتماعی قربانی، نیز گوشت محفوظ کرکے مختلف ملکوں میں بھیجنے کا نظم کر رہی ہے، مگر اس نظام میں حاجی کو عموماً یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی طرف سے قربانی کا جانور کب ذبح ہوا؟ کیونکہ حاجی تو بنک کی طرف سے مقررہ ٹوکن خرید کر اور بنک کو اس طرح اپنی طرف سے قربانی کرنے کا وکیل بنا کر فارغ ہوجاتا ہے۔

حالانکہ حجِ قران وتمتع کرنے والوں کے لئے حنفی فقہ کی رُو سے یہ ضروری

ہے کہ ۱۰ ذی الحجہ کی صبح کو پہلے "منٰی" آکر رمی کریں۔ پھر قربانی، اس کے بعد سر کے بال اُتروائیں۔ اس ترتیب کی خلاف ورزی پر مزید ایک قربانی۔ دمِ جنایۃ حدودِ حرم ہی میں کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن جب حاجی کو یہ معلوم ہی نہ ہو سکے کہ اس کی طرف سے قربانی کا جانور کب ذبح کیا گیا؟ تو اس کے لئے واجب ترتیب کا ملحوظ رکھنا عملاً ممکن نہیں رہتا، تو اس کے ترکِ واجب کے گناہ میں مُبتلا ہو جانے، پھر اس پر ایک مزید قربانی کے واجب ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ صورتِ حال حنفی حجاج کے لئے واقعی پریشان کن ہے۔ چنانچہ حنفی حجاج نے اجتماعی قربانی کے ذمہ دار ادارہ "البنك الاسلامی للتنمیۃ" جدّہ سے بجا طور پر یہ مطالبہ کیا کہ اُنہیں یہ بتایا جائے کہ ان کی طرف سے جانور کب ذبح کیا گیا؟ لیکن اس اجتماعی نظم میں عملاً یہ ممکن نہیں کہ ہر ایک حاجی کو اس کی قربانی کا وقت بتایا جا سکے یہی وہ مسئلہ ہے جسے حل کرنے کے لئے "البنك الاسلامی للتنمیۃ" نے یہ اجتماع کیا تھا۔ اسی وجہ سے اس کے شرکاء میں اکثریت حنفی علماء کی تھی جو مختلف ملکوں مثلاً مصر، شام، ترکی، ہند و پاک، بنگلہ دیش سے بُلائے گئے تھے۔

ہندوستان سے تنہا راقم الحروف ہی شریک ہُوا۔ وہاں پیش کرنے کے لئے مقالہ تیار کر لیا تھا (وقت کی کمی کی وجہ سے جلدی میں تیار کیا گیا تھا) جو ندوۃ العلماء سے شائع ہونے والے عربی ماہنامہ "البعث الاسلامی" کی اشاعت ذی قعدہ ۱۴۰۶ھ میں چھپ چکا ہے اور اس کے اہم حصے اردو ماہنامہ "الفرقان" لکھنؤ کی جون و جولائی ۱۹۸۶ء کی مشترک اشاعت میں شائع ہُوئے۔ مزید تفصیل کے طالب اسے ملاحظہ فرمائیں۔ راقم نے مقالہ میں فقہی مسالک کا علمی انداز میں ذکر اور ان کے قوت و ضعف کا تجزیہ کرنے کے بعد کچھ عملی تجویزیں اس مشکل کو حل کرنے کے سلسلہ میں پیش کی تھیں۔ مثلاً

۱۔ قِران و تمتع کی قربانیوں کا سلسلہ ۱۰ ذی الحجہ کو ظہر یا عصر کے بعد شروع کیا جائے، کیونکہ عموماً ظہر یا عصر تک حجاج کی خاصی تعداد رمی سے فارغ ہو جاتی ہے اور بنک کے ذریعے قربانی کرانے والے حجاج کو بطورِ خاص مطلع کر دیا جائے کہ وہ اس وقت تک ضرور ہی رمی سے فارغ ہو جائیں۔

۲۔ کم سے کم ان حجاج کی طرف سے قربانیاں ظہر یا عصر کے بعد ہی کی جائیں۔ جو اس کے لئے اصرار کریں کہ ہم ترتیب ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں اور یہ جاننے کے لئے کہ یہ قربانی ظہر یا عصر کے بعد ہی کی جائے گی۔ اس ٹوکن پہ مزید ایک علامت کا اضافہ کر دیا جائے جو حجاج کے ہاتھوں فروخت کیا جاتا ہے اور جس پر قربانی کی مختلف قسموں کے لئے پہلے ہی سے متعدد علامات بنی ہوتی ہیں ۔

برصغیر کے اکثر علماء نے کم و بیش ایسی ہی تجویزیں پیش کیں اور پاکستان کے مولانا مفتی سیاح الدین صاحب نے تو گویا یہی تجویز (اپنے بڑے عالمانہ مقالہ میں) رکھی۔ راقم نے اس بات پر خاص طور سے زور دیا کہ برصغیر کے حجاج اپنے یہاں کے مشہور دینی و علمی اداروں، مثلاً دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور پاکستان کے دارالعلوم کراچی اور ممتاز دینی شخصیتوں کے فیصلے اور فتوے کے بغیر مطمئن نہ ہوں گے اور حنفی حجاج کی بڑی تعداد برصغیر ہی کی ہوتی ہے اس لئے یہ اجتماع فیصلہ کرتے وقت اس حقیقت کا خاص طور پر لحاظ رکھے، ورنہ کوئی فیصلہ یا حل عملاً مفید اور بار آور نہ ہو گا۔

برصغیر کے علماء کے لئے قابلِ غور مسئلہ

یہ اجتماع دو دن چلا (۸ اپریل ۱۹۸۶ء اور سعودی کلنڈر سے ۲۹، ۳۰ رجب ۱۴۰۶ھ) اس میں ترکی کے ایک نمائندہ نے یہ تجویز پیش کی کہ اس مسئلہ میں (امام ابو حنیفہؒ کے بجائے ان کے مشہور شاگردوں) امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مسلک پر فتویٰ دیا جائے اور عمل کیا جائے کہ ان دونوں کے نزدیک نہ یہ ترتیب واجب ہے اور نہ اس کے ترک پر مزید قربانی واجب ہوتی ہے۔ بنک کے ذہین اور معاملہ فہم چیئرمین نے بس اسی پر زور دیا کہ "حنفی حجاج

کو صاحبین (ابو یوسفؒ و محمدؒ) کے قول سے متعارف کیا جائے۔"

اس کا ایک مفہوم یہ نکلتا ہے کہ حنفی علماء و مفتی حضرات، بالخصوص ہند و پاک کے مفتی، غور و فکر کرنے کے بعد جلد فیصلہ فرمائیں کہ اس عظیم مصلحت، لاکھوں جانوروں کو ضیاع سے بچانے اور کروڑوں لوگوں کو ان سے فائدہ پہنچانے کی خاطر۔ صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا درست ہو گا یا نہیں؟ اور اس کا جلد اعلان فرمائیں تا کہ ان سے وابستہ حجاج راہ نمائی حاصل کریں اور ذہنی تشویش سے بچیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی شاید نامناسب نہیں سمجھی جائے گی کہ حجاج کو اب بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر چاہیں تو وہ اپنے طور پر خود قربانی کریں۔ بنک کے ذریعہ نہ کرائیں۔ آزادانہ قربانی کے بھی منیٰ میں ایک الگ مذبح ہے (جو پہلے سے چلا آرہا ہے) لیکن اپنے طور پر کی جانے والی قربانی کا گوشت اور دیگر اجزاء اکثر ضائع ہو جاتا ہے۔"

(ماخوذ از "تعمیر حیات" اشاعت ۱۰ جولائی ۱۹۸۶ء)

مشینی ذبیحہ کا حکم

مشین سے ذبیحہ (یعنی مشین کے ذریعہ جانور کی گردن کاٹنے) کا مسئلہ مشین کے عمل کی تفصیل جاننے کے بعد ہی طے ہو سکتا ہے۔ اگر مشین سر کو تن سے جدا کر دیتی ہے تو اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے (چاہے شرعی ذبیحہ کی اور سب شرطیں پائی جاتی ہوں) اس کے بعد غور طلب بات یہ ہے کہ مشین کے عمل کو انسان کا عمل حقیقۃً کہا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اور اس کے بعد ہی یہ بات معلوم ہو سکے گی کہ مشین کے ذریعہ ذبح شدہ جانور کو انسانی ذبیحہ قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ غور و فکر سے پتہ چلتا ہے کہ مشین کو حرکت دینے والا انسان "سبب" تو کہا جا سکتا ہے فاعل (باصطلاحِ فقہ "مباشر") نہیں کہا جا سکتا۔ اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بالفرض اگر کوئی مشین ایسی ایجاد ہو جائے جو انسان سے مثلاً (مشین کا بٹن دبانے سے) نماز کی تمام مطلوبہ حرکات ادا کر دے تو کیا یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے نماز ادا کر لی؟ خواہ بٹن اس نے دبایا ہو۔

ظاہر ہے کہ جواب نفی میں ہو گا۔ وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ مشینی عمل کو حقیقۃً انسانی عمل (انتقالاتِ انسانی) اس صورت میں نہیں کہا جا سکتا بلکہ اسے مشینی فعل ہی سمجھا جائے گا۔

اسی بناء پر کسی مسلمان کا (یا کتابی کا) گلا کاٹنے والی مشین چلاتے وقت بسم اللہ کا پڑھنا کافی نہ ہو گا۔ کیونکہ مشین کا حرکت دینا، چھری کے (گلے پر) چلانے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ چھری جو براہِ راست گلا کاٹتی ہے، انسان اسے حرکت دیتا ہے، برخلاف مشین کے کہ اسے چلانے والا دراصل اس انجن کو حرکت دیتا ہے جس سے براہِ راست یا بالواسطہ، گلا کاٹنے والی چھری چلے گی۔ اسی طرح مشین چلانے اور گلا کاٹنے والے آلہ کے درمیان کم سے کم ایک، ورنہ دو، واسطہ حائل ہو گا اور "واسطہ" کی موجودگی میں یہ کہنا (مجازاً صحیح ہو تو ہو) حقیقۃً درست نہ ہو گا کہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی گئی۔ بلکہ قریب قریب یہ ایسا ہی ہو گا جیسے کسی جانور کو ٹرینڈ کر کے یعنی گلے پر چھری چلانے کی مشق کرا کے، کسی نے بسم اللہ پڑھ کر بھیجا کہ وہ جانور، دوسرے جانور کو ذبح کر دے (ظاہر ہے کہ یہ ذبیحہ حلال نہ ہو گا)۔

ہاں! اگر حلق پر چھری چلانے کا عمل انسانی ہاتھ سے انجام پاتا ہو، بقیہ کام مثلاً کھال الگ کرنا، گوشت کے پارچے بنانا وغیرہ مشین سے انجام دیئے جاتے ہوں اور حلق پر چھری چلانے والا مسلمان (یا صحیح معنی میں کتابی، یہودی وغیرہ) جانور کو ذبح کرتے وقت بسم اللہ، اللہ اکبر[1] پڑھے تو ایسا جانور حلال ہو گا۔ اگر کوئی دوسرا مانع شرعی نہ ہو تو اسے کھانا درست ہو گا۔

---

[1] یا اس کے ہم معنی اور کلمات پڑھ لئے جائیں تب بھی ذبیحہ درست ہو گا۔ کتابی کے لئے بھی۔ بقولِ راجح۔ یہی شرط ہے کہ ذبح کرتے وقت وہ اللہ کا نام لے۔ اللہ کے علاوہ کسی اور کا، مثلاً عیسیٰ علیہ السلام کا نام ہرگز نہ لے (خواہ کسی زبان میں اللہ کے نام لے کر ذبح کیا جائے ذبیحہ درست ہو گا۔ البتہ "بسم اللہ، اللہ اکبر" کہنا مسنون ہے۔)

لیکن اگر حلق پر چھری چلانے، حلق کاٹنے کا بھی عمل مشین سے ہوتا ہے، تو اس عمل سے علاوہ مذکورہ بالا سبب کے، وہ شرعی حکم پورا نہیں ہوتا جو زکوٰۃ (ذبیحہ شرعی) کا مسلمانوں کو دیا گیا ہے اور جس کی بنا پر ہی جانور، حقیقۃً حلال ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مجموعی طور پر جانوروں کی حلت و حرمت خالص "امر تعبدی" ہے۔ یعنی خالص شرعی بات اور کتاب و سنت سے براہِ راست معلوم و ثابت ہونے والی چیز ہے۔ اسی وجہ سے اس میں دوسری استعمالی اشیاء کے برخلاف، بہت سی زائد پابندیاں ہیں۔ ان پابندیوں میں سے ہر ایک کا لحاظ ضروری ہے۔ کیونکہ ایک کے ترک سے بھی حلت فوت ہوسکتی ہے۔ (اور جانور کا کھانا حرام ہوسکتا ہے)۔

ان سب امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہی راجح، بلکہ متعین معلوم ہوتا ہے کہ مشینی ذبیحہ (جس میں جانور کا حلق بھی مشین سے کاٹا جاتا ہو) حلال نہیں ہے چاہے مشین چلاتے وقت کسی مسلمان نے یا کتابی یعنی صحیح معنی میں اہلِ کتاب میں سے کسی نے بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھ لیا ہو۔

راقم الحروف نے ہندوستان سے باہر (افریقہ کے ایک غیر مسلم ملک میں ایسے مذابح دیکھے ہیں جن میں حلق پر چھری چلانے کا کام تو انسان انجام دیتا ہے، بقیہ تمام کام مثلاً کھال ادھیڑنا، جسم کے الگ الگ ٹکڑے ٹکڑے کرنا، آلائش نکالنا، مشین انجام دیتی ہے اور جن مقامات کے مشینی مذابح کو راقم نے دیکھا وہاں کے حساس اور باشعور مسلمانوں کی "جمعیۃ" نے مذابح کے غیر مسلم مالکین سے یہ طے کر رکھا ہے کہ وہ حلال گوشت کے لئے شرعی طریقہ سے ذبح کرنے والے اہل افراد ان مذابح کو دے گی اور ان کا خرچ بھی خود برداشت کرے گی جو حلق پر چھری چلانے کا عمل بطریق شرعی انجام دیں گے۔ پھر اس کے بعد اسی "جمعیۃ" کے نمائندے آخر تک نگرانی رکھیں گے تاکہ شرعی طریقہ سے ذبح شدہ جانور دوسرے جانوروں سے ممتاز رہیں، تا آنکہ ان کے پارچے مسلم گوشت فروشوں کے حوالہ کئے جائیں یا ان کا گوشت مخصوص ڈبوں میں

"پیک" کیا جائے جس پر "حلال" کی مُہر لگی ہو۔ اسی طرح شرعی طریقے پر مذبوح جانور کے ہر ہر حصے پہ "حلال" کی مہر لگائی جاتی ہے (ان ہی نمائندوں کی موجودگی میں)۔

یہ مذابح جنہیں راقم نے دیکھا اتنے بڑے ہیں کہ پورا کارخانہ بلکہ "مل" (MILLS) معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں جانور کے مذبح میں داخل ہونے سے لے کر اُن کا گوشت ڈبوں میں پیک ہونے (یا پارچے، گوشت فروشوں کے حوالے کئے جانے) تک ہر عمل مشین کے ذریعے بسرعت اتنے مربوط اور منظم طریقہ پر انجام پاتا ہے کہ حیرت افزا خوشی ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ خوشی وہاں کے مسلمانوں کے نمائندوں کی بیدار مغزی، نیز مؤثر تدابیر اختیار کرنے پر ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے غیر مسلم اکثریت والے اور سخت گیر حکمرانوں کے ملک میں بھی مسلمانوں کو وافر مقدار میں ہر جگہ بآسانی حلال گوشت بڑا، چھوٹا دونوں قسم کا میسر ہے۔ ان بیدار مغزوں میں دو نام مولانا محمد قاسم سیما اور مولانا عبدالحق عمرجی بہت نمایاں ہیں۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حسنِ تدبیر، بیدار مغزی اور سلیقہ کے ساتھ کی گئی کوششوں کے اچھے نتائج، بد سے بدتر حالات و مقامات میں بھی رونما ہوسکتے ہیں۔

"سِول میرج" کا شرعی حُکم

"سِول مَیرج" (عدالت کے ذریعہ نکاح) کا شرعی حُکم دریافت کرنے سے پہلے، شرعی طریقۂ نکاح کا سامنے آجانا ضروری ہے (تاکہ اس کے جان لینے کے بعد سول میرج کا حکم معلوم کرنا آسان ہوجائے) اس لئے پہلے نکاحِ صحیح کا شرعی طریقہ لکھا جاتا ہے، وہ یہ ہے :-

مرد وعورت جو شرعی طور سے ایک دوسرے سے نکاح کر لینے کے مجاز ہوں اُن میں سے کوئی ایک فریق براہِ راست یا وکیل کے توسط سے، دوسرے کو اپنی ذات سے نکاح کرنے کی زبانی پیشکش کرے اسے اصطلاحِ فقہ میں "ایجاب" کہتے ہیں اور دُوسرا فریق اس پیشکش کو اسی مجلس میں قبول کرلے، اسے اصطلاح میں "قبول" کہتے ہیں اور یہ دونوں (ایجاب وقبول) ان الفاظ میں ہوں جو نکاح کا صریح مفہوم رکھتے ہیں (بعض غیر صریح الفاظ سے بھی بشرطِ نیّت نکاح صحیح ہوجاتا ہے) اور کلام کا انداز یقینی اور جزمی ہو۔ وعدہ کا انداز نہ ہو۔ اسی وجہ سے ایجاب وقبول میں ماضی کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ ایجاب وقبول کم سے کم دو مسلمان عاقل و بالغ مَردوں کے سامنے ہو۔ اگر یہ سب باتیں پائی جائیں، جن میں ایک اہم بات دو مسلمان مَردوں کی موجودگی میں ایجاب وقبول ہونا ہے تو شرعاً نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اگر ایک بات بھی اُن میں سے نہیں پائی گئی تو نکاح صحیح نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا (یہ تفصیل تمام متعلقہ کتبِ فقہ میں موجود ہے (مثال کے لئے دیکھئے شامی جلد ۲ صفحہ [illegible]) اس کے بعد اصل سوال کا جواب جاننے کے لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ سول میرج کا کیا طریقہ ہے

غور کرنے سے اس کی تین شکلیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ عدالت کے سامنے مَرد وعورت تحریری نکاح کا معاہدہ کریں اور عدالت اس معاہدہ کو قانونی شکل دے کر تصدیق کردے، اس طور پر کہ مرد وعورت دونوں نے صرف اپنی اپنی تحریریں کسی حاکم کے سامنے پیش کی ہوں (زبانی ایجاب وقبول نہیں ہُوا اور نہ دوسری شرطیں پائی گئیں) بس صرف دونوں نے درخواستیں گزار دیں (اس مضمون کی، کہ ہم دونوں کو رشتۂ زوجیت میں منسلک کردیا جائے (یا اسی جیسے مفہوم کی دوسرے الفاظ میں) اور حاکم نے اُن کی درخواست قبول کرکے ان دونوں کے درمیان میاں بیوی کا تعلق قائم کردینے کا فیصلہ کردیا، یا معاہدہ کرا دیا۔ تو اس طرح کا معاہدہ شرعاً نکاحِ صحیح کہلانے کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس میں نہ شاہدین ہیں نہ زبانی ایجاب وقبول ہُوا۔ حالانکہ دونوں فریق (ناکحین) کے لئے ایجاب وقبول ضروری ہے[1]۔ اسے فقہی اصطلاح میں "نکاح فاسد" کہیں گے۔

۲۔ عدالت کے سامنے ان دونوں نے ایجاب وقبول کے الفاظ زبان سے بھی ادا کئے (تحریری درخواستوں کے علاوہ) اور اس وقت وہاں دو مسلمان مرد موجود نہ ہوں تو ایسا نکاح بھی "نکاحِ فاسد"، ہی رہے گا۔

۳۔ ہاں اگر عدالت میں دونوں نے زبانی ایجاب وقبول کیا اور وہاں دو مُسلمان مرد اس وقت موجود تھے تو یہ نکاح شرعاً بھی صحیح ہوجائے گا۔ لہٰذا اس کے بعد وہ تمام حقوق وواجبات ایکدوسرے پر (ایک دوسرے کے) ذمہ لازم ہوں گے جو عام طریقہ پر کئے گئے نکاحِ صحیح کے بعد ہوتے ہیں۔ نکاح شرعاً صحیح ہونے کی صورت میں اس تعلق کے بعد جو اولاد ہوگی وہ ظاہر ہے کہ ثابت النسب بھی ہوگی اور تمام شرعی حقوق پانے کی شرعاً مستحق ہوگی جو جائز اولاد کو حاصل ہوتے ہیں، جن میں حقِ وراثت بھی ہے۔ لیکن فاسد نکاح کی صُورت میں مرد وعورت کے درمیان جنسی تعلق قائم کرنا ہی جائز نہیں۔ ہے، اور اگر جنسی تعلق قائم کرلیا گیا تو دونوں گناہگار ہوں گے

---

[1] ردالمحتار ص۳۶۴ ج ۲

اگرچہ جنسی تعلق (نکاحِ فاسد کی صورت میں) قائم کر لینے سے مرد پر مہرِ مثل دینا واجب ہوتا ہے۔ تفریق کے بعد عورت پر عدت لازم ہو گی اور اگر جنسی تعلق کے نتیجہ میں بچہ ہو جائے تو بچہ کا نسب تو (نکاحِ فاسد کی صورت میں) اس مرد سے ثابت ہو جائے گا لیکن وراثت کا حق ثابت نہ ہو گا اور نکاحِ فاسد کا فسخ کرنا ضروری ہو گا۔ (فسخ کے بعد دونوں چاہیں تو پھر نکاح صحیح کر سکتے ہیں) ورنہ جب تک فسخ نہ کریں گے دونوں برابر گناہگار رہیں گے۔ جیسا کہ تمام کتب فقہ میں موجود ہے۔ مثلاً درمختار ص۴۸۱ تا ص۴۸۳ جلد ۲ میں ہے:۔

یجب مھر المثل فی النکاح الفاسد وھو الذی فقد شرطاً من شرائط الصحۃ۔ کشھود بالوطٔ فی القبل ویثبت لکل واحد منھما فسخہ خروجاً عن المعصیۃ فلا ینافی وجوبہ بل یجب علی القاضی التفریق بینھما ان لم یتفرقا۔ شامی) ویجب العدۃ بعد الوطٔ من وقت التفریق ویثبت النسب احتیاطاً (اما الارث فلا یثبت۔ شامی) بلا دعوۃ الخ[1]

اس تفصیل کے بعد "سول میرج" کی ایسی صورت جس میں صحتِ نکاح کی شرطوں میں سے کوئی ایک بھی نہ پائی جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح نہیں ہوا۔ لہٰذا علیٰحدگی ضروری ہے ورنہ دونوں گناہگار ہوں گے۔ لیکن جنسی تعلق قائم ہونے کی وجہ سے اگر اولاد ہو گئی تو اس کا نسب تو باپ سے ثابت ہو گا مگر وہ اولاد باپ کی وراثت کی مستحق نہ ہو گی اور عدالتی کارروائی کے فوراً بعد صحیح طریقہ پر نکاح کر لیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں کا تعلقِ زوجیت شرعاً صحیح ہو گیا۔ اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کو وہ حقوق حاصل ہوں گے جو نکاحِ صحیح سے حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہر ایک پر وہ ذمہ داریاں بھی عائد ہوں گی جو نکاحِ صحیح سے عائد ہوتی ہیں اور اس کے نتیجہ میں ہونے والی اولاد کا نسب بھی ثابت ہو گا اور وہ وراثت کی بھی حقدار ہو گی اور

[1] دیکھئے درمختار مع رد المحتار ص۴۸۳ ج ۲ مطبوعہ مصر (تقطیع متوسط) اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو اصل کتاب میں اوپر مذکور ہوا

یہ مرد و عورت اس تعلق کے قائم کر لینے سے گناہگار بھی نہ ہوں گے بلکہ اگر نیت صحیح ہے تو اجر کے مستحق ہوں گے۔

ایک وضاحت

یہاں یہ وضاحت کرنا تو ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ ہر واقف جانتا ہے کہ شرعاً نکاح کا رشتہ دو مسلمانوں (ایک مرد، ایک عورت) کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور بعض شرطوں کے ساتھ مسلمان مرد اور یہودی یا عیسائی عورت (بشرطیکہ صحیح معنی میں وہ یہودی یا عیسائی ہو، بے دین یا منکرِ خدا نہ ہو) سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جتنی شکلیں ہیں ان میں نکاح کے نام پر کیا ہوا کوئی بھی معاہدہ شرعاً نکاح نہیں کہلائے گا۔ بلکہ اس غیر شرعی معاہدہ کی رُو سے مرد و عورت کے درمیان اگر اس طرح کے تعلقات قائم ہو گئے جیسے کہ زوجین کے درمیان ہوتے ہیں تو وہ زنا ہو گا۔ مثلاً مسلمان مرد اور ہندو عورت یا بالعکس۔ اسی طرح یہودی یا عیسائی مرد اور مسلمان عورت کے درمیان کسی ملکی عدالت میں نکاح کے نام سے کوئی معاہدہ ہو گیا (خواہ اس معاہدہ کے وقت دو مسلمان گواہ بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی نکاح کے صحیح ہونے کے اسباب پائے جاتے ہوں تب بھی) وہ شرعی طور پر "نکاح" نہیں ہو گا اور اس کے نتیجہ میں ہونے والی اولاد کا نسب بھی باپ سے ثابت نہ ہو گا (بلکہ اسلامی حکومت ایسے جوڑے کو سزا دلوائے گی) اور نہ کوئی ایسا حق ایک کا دوسرے پر عائد ہو گا جو نکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

نوٹ: نکاح و طلاق نیز اس کے متعلقات پر تفصیلی بحث راقم سطور یہ اپنی کتاب "معاشرتی مسائل" میں کر چکا ہے[1]۔ اس لئے یہاں اس موضوع پر زیادہ گفتگو کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ تفصیل کے طالب اس کا مطالعہ کریں۔

[1] معاشرتی مسائل دینِ فطرت کی روشنی میں شائع کردہ مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

مروّجہ جہیز کی رسم کا شرعی حکم

اس موضوع پر راقم کا ایک مستقل رسالہ بھی کئی سال پہلے متعدد بار شائع ہو چکا ہے[1]۔ تفصیل کے طالب اُسے ملاحظہ کریں یہاں اس بارے میں بس مختصر و ضروری گفتگو کی گئی ہے ۔

یہ حقیقت تسلیم کرنے میں شاید ہی کسی صاحبِ نظر کو تامل ہو کہ مُسلمانوں نے اسلامی تعلیمات اور شرعی احکام سے روگردانی کا رویہ اختیار کر کے آخرت کے خسارہ کا خطرہ مُول لینے کے ساتھ دُنیاوی نقصانات بھی بہت اُٹھائے ہیں۔ اس بنا پر یہ توقع بے جا نہ تھی کہ کم سے کم ان احکامِ شرعی کی خلاف ورزی سے تو باز آجائیں گے جن پر عمل نہ کرنے کے نتیجہ ہی میں پیہم ناکامیوں اور رسوائیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ لیکن افسوس! کہ عوام کی روش میں کسی خاص تبدیلی کے آثار تک نظر نہیں آرہے ہیں ۔

سب سے زیادہ خلاف ورزی معاشرتی شعبہ میں

یوں تو شرعی احکام کے ہر شعبہ کی خلاف ورزی عام

[1] پہلی مرتبہ "مجلس تحقیقات ونشریاتِ اسلام" لکھنؤ سے شائع ہوا۔ پھر "انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈ نئی دہلی سے۔ رسالہ کا نام ہے "جہیز یا نقد رقم کا مطالبہ" شرعی احکام کی روشنی میں" ۔

ہے۔ لیکن معاشرتی اور معاملاتی شعبوں سے شرعی احکام کی پامالی جس قدر ہو رہی ہے شاید بعض دوسرے گوشوں مثلاً عبادات میں اتنی نہیں ہے اور اس میں بھی آج کل غالباً سب سے بڑھ کر اور دور رس مہلک نتائج کی حامل خلاف ورزیاں شادی بیاہ کے موقع پر مختلف رسموں کی پابندیوں اور فضول خرچی کی شکل میں کی جا رہی ہیں۔ مثلاً محض نام و نمود اور شہرت کی خاطر، بڑے پیمانہ کی دعوت و ضیافت، جس میں بسا اوقات قرض بلکہ سُودی قرض تک لینے کی نوبت آجاتی ہے جس سے مُدتوں سبکدوشی حاصل نہیں ہوتی۔ لڑکی یا اولیاء سے باراتیوں کے لئے کھانے کا مطالبہ کرنا شرعاً ممنوع ہے ۔

زمانۂ حال کی سب سے خطرناک رسم جہیز و تلک

ادھر کچھ مدت سے ایک خطرناک رسم جو شرعی تقاضوں ہی کی ضد نہیں بلکہ صدیوں کے رواج کے بھی خلاف ہے۔ جہیز و تلک کے نام سے پھیل گئی ہے اس کی جتنی بھی مذمت کی جائے کم ہے رواج کے بھی بالکل برعکس ہے شادی کے وقت لڑکی یا اُس کے اولیاء سے لمبے چوڑے جہیز اور گرانقدر رقوم کے مطالبے (جسے "تلک" کہا جاتا ہے) کی صورت میں رواج پا رہی ہے۔ اس پر زیادہ فکر و تشویش اس لئے بھی ہے کہ دیکھتے ہی دیکھتے یہ رسم عام ہوتی جا رہی ہے یہ مطالبہ بسا اوقات اتنی زیادہ رقم کا ہوتا ہے کہ غریبوں کا تو ذکر ہی کیا؟ درمیانی آمدنی والوں کے لئے بھی اس کا پُورا کرنا آسان نہیں ہوتا۔ اس مذموم رسم کے نتیجہ میں ایسے ایسے ہولناک واقعات رونما ہو رہے ہیں کہ ان کی تفصیل جان کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں ۔

ایک کھُلا ہوا نقصان تو یہ سامنے آرہا ہے کہ بہت سی لڑکیاں اس لئے بغیر شادی کے بوڑھی ہو جاتی ہیں کہ ان کے یا ان کے سرپرستوں کے پاس شوہر کو "خریدنے" کے لئے رقم نہیں ہوتی اور شادی نہ ہونے کی وجہ سے جو بُرائیاں پھیل سکتی بلکہ پھیل رہی ہیں (مثلاً قحبہ خانوں کی آبادی بڑھ رہی ہے، خودکشی کے واقعات بکثرت ہو رہے ہیں اور بعض مرتبہ مرتد ہونے کی نوبت آجاتی ہے) اس کا بھی تھوڑا بہت علم ہر باخبر کو ہے ۔

عورت سے جہیز کا مطالبہ فطرتِ سلیم کے برعکس

یہ رسم یقیناً فطرتِ انسانی کے لحاظ سے بھی الٹی ہے اور شریعت کے عطا کردہ قانونی مزاج کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے عورت کو اس کی صنفی خصوصیات کے لحاظ سے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی "حجۃ اللہ البالغہ" میں اشارہ کیا ہے[1]، مطلوب بنایا ہے اور مرد کو طالب، یہی وجہ ہے کہ مرد پر بوقتِ نکاح مہر لازم کیا ہے عورت پر نہیں[2] (بلکہ وہ تو مہر پانے کے مستحق قرار دی گئی ہے) اس لئے یہ قبیح رسم کم سے کم مسلمانوں میں کچھ عرصہ پہلے تک عام نہیں تھی اور غالباً پچاس برس یا اس سے زیادہ عمر کے لوگ ابھی اس بات کو نہ بھولے ہوں گے کہ لڑکے کی شادی ہندوستان کے اکثر خطوں میں ایک مسئلہ (PROBLEM) ہوتی تھی لڑکی کی نہیں۔

لیکن اب ہندوستان کے مسلمان بالخصوص حیدر آباد، بہار، یوپی وغیرہ کے لوگ جہیز کے مطالبات کی رسم بلکہ وباء میں اس طرح گرفتار ہیں کہ اس سے نجات اور چھٹکارے کی کوئی راہ نظر نہیں آ رہی ہے اور اس کی وجہ سے ہولناک مشکلات میں مبتلا اور خطرناک اندیشوں سے دوچار ہیں۔ اس نئی صورت کا حکم بھی ان ہی نصوص و فتاویٰ سے بآسانی معلوم ہو سکتا ہے جن میں لڑکے سے مطالبہ کو حرام بتایا گیا ہے، کیونکہ جب لڑکے سے مطالبہ کرنا حرام ہے تو لڑکی سے مطالبہ کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔ ایسے مطالبہ کی بنیاد پر ملنے والی رقم شرعاً "رشوت" ہوگی جس کا لینا دینا اور اس کے لئے واسطہ بننا سب حرام ہے اور از روئے حدیث ایسے سب لوگ ملعون ہیں[3]۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۲۲ ج ۱ (مکتبہ رشیدیہ دہلی) [2] قرآن مجید کی متعدد آیات اسی پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً اِنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ (سورۃ النساء ۲۴) وَبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ (نساء ۳۴)

[3] "کشف الخفاء" میں یہ حدیث ۲۰۴۸ پر بایں الفاظ مذکور ہے "لعن اللہ الراشی والمرتشی والرائش" رواہ احمد بن منیع عن ابن عمر و سندہ حسن و روی الطبرانی عن ابن مسعود انہ قال الرشوۃ فی الحکم کفر وھی فی الناس سحت و رواہ احمد والطبرانی والبزار عن ثوبان بلفظ لعن اللہ الراشی [illegible]

اس رقم کا واپس کرنا شرعاً واجب ہے۔ جیسا کہ "قنیہ" سے حوالہ سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے[1]۔

"وفی القنیۃ الرشوۃ یجب ردھا ولا تملک"۔

"قنیہ"[2] فقہ کی معتبر کتاب میں ہے کہ رشوت کا واپس کرنا ضروری ہے (کیونکہ لینے والا مالک نہیں بنتا۔ "رشوت" کے معنی "مجمع البحار" میں یہ بتائے ہیں: "حیلہ بازی سے کام نکالنے کے لئے (مال کو) ذریعہ بنانا" وصلۃ الی الحاجۃ بالمصانعۃ"[3])

جہیز "نقد رقم اور سامان" رشوت کے حکم میں

نقد رقم کی طرح سامان کی فرمائش بھی اسی حکم میں آتی ہے یعنی جہیز مانگنے کا بھی شرعاً یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ کہ لڑکے (یا اس کے اولیا) کی جانب سے لڑکی (یا اس کے اولیا) سے اس طرح کا جو بھی بوقتِ نکاح (یا نکاح سے پہلے) مطالبہ ہوگا، وہ شرعاً غلط اور ناجائز ہوگا اور اس مطالبہ[4] کے نتیجہ میں جو کچھ لڑکی کی طرف سے لڑکے کو یا اس کے عزیزوں کو دیا جائے گا وہ مالِ حرام (رشوت) ہوگا اگر اس کا نام "ہبہ" رکھ لیا جائے تو فقہی اصطلاح میں یہ ہبہ باطل ہوگا (اس لئے اس مال کا استعمال بھی لینے والے کے لئے حرام ہوگا) یہاں چند حوالے ایسے ذکر کئے جاتے ہیں جو صراحۃً لڑکی سے مطالبہ کے بارے میں ہیں۔ مثلاً حنفی فقہ کی معتبر ترین کتاب "فتاویٰ قاضی خاں" میں ہے:-

---

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ سے) والمرتشی والرائش الذی یمشی بینھما" موجودہ زمانہ کے مشہور عالم حدیث شیخ ناصر الدین الالبانی نے حاشیہ مشکوٰۃ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (دیکھئے حاشیہ مشکوٰۃ ج ۲ صفحہ ۲۲۹ مطبوعہ دمشق)

[1] رد المحتار ج ۴ صفحہ ۳۰۴ مطبوعہ دیوبند [2] قنیہ صفحہ ۳۲۹ ج ۲

[3] مجمع البحار ج ۲ صفحہ ۳۲۹۔ رشوت کی ایک جامع تعریف یہ کی گئی ہے "اخذ الاموال علی ترک ما یجب علی الآخذ فعلہ او فعل ما یجب ترکہ" (البحر المحیط ج ۵ صفحہ ۵۳۳ تفسیر آیۃ النحل "لَا تَشْتَرُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا") مطلب یہ ہے کہ "جس کام کا کرنا ضروری ہو اس کے کرنے پر یا جس کا کرنا ضروری ہو اس کے نہ کرنے پر مال لینا۔ [4] مطالبہ خواہ صاف لفظوں میں ہو یا اشاروں کنایوں میں یا رواجی ہو سب کا حکم یکساں ہے، تفصیل آگے آ رہی ہے۔

امرأة طلقها زوجها فارادت أن يتزوجها الزوج فقال الزوج لا
أتزوجك حتى تهبيني مالك علی من المهر فوهبت مهرها علی أن
يتزوجها، قال ابو القاسم الصفار رحمه الله تعالیٰ الهبة باطلة وفی
الشرط أولم يف لانها جعلت المال عوضاً للزوج علی نكاحها و
فی النكاح لا يكون العوض علی المرأة [1] (كتاب النكاح، فصل فی النكاح علی الشرط)

"ایک شخص نے اپنی بیوی کو (ایک یا دو) رجعی طلاق دی، پھر دوبارہ اُسی عورت نے اس طلاق دینے والے شخص سے نکاح کرنا چاہا تو اُس نے یہ شرط لگائی اور عورت سے کہا کہ تم پہلے نکاح سے واجب ہونے والا مہر جب تک نہ دو گی یا ساقط نہ کرو گی، تب تک نکاح نہ کروں گا" اس مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ عورت مہر دے دیگی تب بھی اس کا دینا صحیح نہ ہوگا اور شرعاً یہ ہبہ باطل ہوگا۔ خواہ وہ وعدہ پورا کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس شکل میں عورت پر نکاح کا مالی عوض دینا لازم آتا ہے حالانکہ شریعت نے عورت پر نکاح کا کوئی مال عوض عائد نہیں کیا ہے۔"

اس مسئلہ میں خاص طور پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہونے والا شوہر منگیتر (مخطوبہ) سے الگ سے کوئی مالی مطالبہ نہیں کر رہا ہے، بلکہ اس (شوہر) پر سابق نکاح کی وجہ سے جو حق عورت کا واجب تھا وہ اس سے صرف اس کے ساقط کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے (یا اپنی دی ہوئی رقم یا مال واپس لینا چاہتا ہے) اُسے بھی جائز نہیں بتایا گیا۔ اگر نقد یا سامان کا، ہونے والے شوہر کی جانب سے مستقل مطالبہ ہو تو مسئلہ کی سنگینی اور اس کی حرمت میں شدت کتنی آجائے گی۔ اس کا اندازہ کسی صاحبِ علم کے لئے مشکل نہیں۔ مزید قابلِ توجہ بات اس مسئلہ کی وہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر یہ حکمِ شرعی اخذ کیا گیا ہے

[1] فتاویٰ قاضی خاں ج ۱ ص ۳۷۸ (مطبع ایشیاٹک لیتھوگرافک، طامس بلاک کلکتہ ۱۸۳۵ء) عورت پر مالی عوض عائد نہ ہونے اور نکاح میں (عورت کی طرف سے) مال کا ملنا مقصود نہ ہونے کی بات دیگر کتب فقہ مثلاً شامی وغیرہ میں بھی ملتی ہے (دیکھئے دستیمان کی بحث) ٭

یعنی یہ کہ شریعت نے عورت پر نکاح کا کوئی مالی بدل نہیں مقرر کیا ہے (بلکہ مرد پر کیا گیا ہے) اس اصول و دلیل کو سامنے رکھ کر اس صورتِ حال کا حکم، جو یہاں زیرِ بحث ہے بآسانی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ مطالبہ کے نتیجہ میں زوج کو (از جانب زوجہ) جو کچھ دیا جائے گا وہ شرعاً جائز نہ ہوگا اور اس کے نتیجہ میں حاصل شدہ مال حرام ہوگا۔ تقریباً یہی بات فتاویٰ عالمگیری میں بھی ملتی ہے۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۳۱۷، طبع ۱۳۱۰ھ)۔

علامہ ابن حزم الظاہری (ف ۴۵۶ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المحلیٰ" میں واضح طور پر لکھا ہے کہ عورت کو جہیز دینے پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں ہے، نہ مہر کی رقم سے اور نہ کسی دوسرے مال سے، اصل عبارت یہ ہے :-

لا يجوز ان تجبر المرأة علی أن تتجهز اليه بشئ اصلاً لا من
صداقها ولا من غيره من سائر مالها والصداق كله لها تفعل
فيه كله ماشاءت [1]

"عورت کو کچھ بھی جہیز دینے پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، نہ مہر کی رقم سے اور نہ اُس کے کسی دوسرے مال سے، پورا مہر اسی کا ہے اور اسے اس پر پورا حق ہے جو چاہے کرے۔"

جہیز کی رسم غیر مسلموں کی نقل

جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا یہ صورتِ حال کہ عورت (مخطوبہ) سے رقم یا سامان کا مطالبہ ہو، کم سے کم مسلمانوں میں نئی ہے غالباً برادرانِ وطن سے جس طرح اور بہت سی قبیح و خطرناک رسمیں لے لی گئیں ہیں، ایسی ہی ایک رسم یہ بھی لی گئی ہے۔ شاید اس کی بنیادی وجہ بھی وہی ہے جو اُن کے یہاں ہے، یعنی لڑکیوں کو وراثت میں حصّہ نہ دینا جو بدقسمتی سے مسلمانوں میں رواج پا گیا ہے، حالانکہ دیگر شرعی ورثہ کی طرح لڑکیوں کو بھی ان کے شرعی حصّہ کے مطابق وراثت دینا ضروری ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں اسے فریضہ [2]

[1] المحلیٰ ج ۱۱ ص ۱۱۹، مکتبۃ الجمہوریۃ العربیہ۔ بحوالہ الازہر مصر ۱۳۹۰ھ، ۱۹۷۰ء۔
[2] فَرِيْضَةً مِّنَ اللهِ۔ (سورۃ النساء آیت ۱۱) ٭

قرار دیا گیا ہے۔ مگر افسوس کہ اس "فریضہ" کو عام طور پر ترک کیا جا رہا ہے جس کی ایک نقد سزا مسلمانوں کو بعید نہیں کہ جہیز اور تلک کے عذاب کی شکل میں مل رہی ہو۔ اسی مسئلہ سے متعلق دار العلوم دیوبند کے سابق مفتی اعظم حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحبؒ کے مجموعہ فتاویٰ سے ایک سوال وجواب ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

(سوال نمبر ۳۷) ایک شخص نے نکاح کی تجویز کی۔ بعد کو معلوم ہوا کہ لڑکی چھوٹی ہے۔ پھر اس لڑکی کے عوض دوسری لڑکی تجویز کی، اور لڑکی کے ہمراہ دوسو روپے دیئے، یہ صورت جائز ہے یا نہیں؟ یعنی لڑکی بھی دی اور دوسو روپے بھی۔ اس سوال کا جواب مفتی صاحبؒ موصوف یہ لکھتے ہیں۔

الجواب: اگر دوسری لڑکی کے اولیا راضی ہیں تو نکاح درست ہے اور دوسو روپے لینا حرام ہے (کیونکہ) یہ رشوت ہے، اس کو واپس کرنا چاہیئے [1]۔

اس جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ صورتِ مسئلہ یہی رہی ہوگی کہ دوسری (بڑی) لڑکی سے شادی کرنے پر لڑکا (یا اس کے اولیا) اسی شرط پر راضی ہوتے ہوں گے کہ لڑکی (یا اس کے اولیا) دوسو روپے یا کوئی معتد بہ رقم دیں۔ اس لئے یہ رقم دی گئی۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ مطالبہ جس طرح "صراحۃً" ہوتا ہے اسی طرح دلالۃً (اشاروں کنایوں میں یا رواج کے طور پر) بھی ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں یعنی غیر صریح مطالبہ کی صورت میں بھی شریعت کا حکم، صریح مطالبہ والی شکل کا سا ہوگا [2]۔

لیکن اگر صریح مطالبہ نہ ہو تو ممانعت کا حکم تب لگے گا، جب کہ غالب گمان یہ ہو کہ جہیز یا نقد کی فلاں مقدار اگر نہ دی جائے گی تو یہ رشتہ منظور نہیں کیا جائیگا۔ [3]

---

[1] فتاویٰ دار العلوم مدلل ومحشیٰ جلد ہفتم ص ۲۴۱ ۔ (ناشر دار العلوم دیوبند)

[2] مشہور قاعدہ "المعروف کالمشروط" (شامی ج ۲ ص ۶۵۲) کی بنیاد پر۔

[3] اس حکم کا ایک ماخذ "وسیلہ احمدیہ" نامی کتاب کی یہ عبارت ہے: "بناء علی علم رضائہ علی تقدیر عدمہ" بحوالہ مجموعہ فتاویٰ مولانا عبد الحئیؒ" ص ۴۳ ج ۲ ۔

یا رشتہ ہو جانے پر انقطاعِ تعلق یا شدید ایذا رسانی وغیرہ کی شکل پیدا ہونیکا خطرہ ہو۔ لیکن اگر کسی طرف سے کوئی مطالبہ صاف الفاظ یا اشاروں کنایوں میں بھی نہ ہو تو پھر کچھ لینا دینا بالکل جائز ہوگا بشرطیکہ اس کا مقصد نام ونمود یا اس جیسی اور کوئی فاسد غرض نہ ہو۔ اور بخوشی اور بآسانی مہیا کر کے دیا لیا گیا ہو [1]۔

کیا جہیز دینا سُنّت ہے؟

مگر جہیز چاہے ان سب شرطوں کو ملحوظ رکھ کر دیا گیا ہو جن کا ذکر اوپر آیا۔ پھر بھی اس نام سے ایسا لین دین جس کا مدت سے رواج چل رہا ہے اُسے سُنّت سمجھنا محلِ نظر ہے کیونکہ اوّل تو رواجی جہیز میں عموماً یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہونے والے داماد کو اس سامان کی ضرورت ہے بھی یا نہیں؟ بلکہ وہ اگرچہ بیحد خوشحال ہو تب بھی دیا جاتا ہے۔

بعض لوگ حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کا اپنی ایک صاحبزادی حضرت زینبؓ (بنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اُن کی شادی کے وقت "ہار" دینا بھی جہیز کے سُنّت ہونے کے لئے سند خیال کرتے ہیں لیکن "یہ سند" بہت زیادہ کمزور ہے، کیونکہ یہ فعل اُمّ المومنینؓ کا تھا (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں تھا) اور وہ بھی قبل از نبوت زمانہ میں۔

ابو العاصؓ سے حضرت زینبؓ کی شادی جس میں ہار دیا گیا تھا کا قبل از نبوت معروف ہونا و مستند مؤرخ عبد الملک بن ہشام (المتوفی ۲۱۳ھ یا ۲۱۸) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "سیرت ابن ہشام" میں زیر عنوان "سبب زواج ابی العاص من زینب" بیان کیا ہے [2]۔ علاوہ ازیں مشہور حافظِ حدیث ابن حجرؒ عسقلانی نے صحابہ کے احوال پر اپنی

---

[1] اس طرح کے جہیز دینے کا ذکر قدیم زمانہ سے ملتا ہے جس کا پتہ فقہی کتابوں سے بھی چلتا ہے مثلاً دیکھئے بدائع الصنائع للکاسانی ج ۲ ص ۲۴۳ و ص ۳۰۹ (مطبوعہ شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر ۱۳۲۷ھ) اور جامع الفصولین ج ۱ ص ۲۶۶ لابن قاضی سماونہ (الطبعۃ الاولیٰ بالمطبعۃ الازہریۃ)۔

[2] دیکھئے سیرت ابن ہشام ق ۱ و ۲ ص ۲ - ۶۵۱ بلکہ حضرت زینبؓ کی چھوٹی بہنوں حضرت ام کلثومؓ و حضرت رقیہؓ کی شادیاں بھی قبل از نبوت ہو گئی تھیں۔ (دیکھئے زرقانی شرح مواہب ج ۳ ص ۱۹۸ و سیرت النبی از مولانا سید سلیمان ندویؒ ص ۲۳۴ طبع اوّل)

مستند ترین کتاب "اصابہ" میں ابوالعاصؓ کے تذکرہ میں جو انداز اختیار کیا ہے اس سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے[1] اسی طرح حضرت فاطمہؓ کو ان کی شادی کے وقت جو گھریلو سامان دیا گیا تھا اسے بھی موجودہ جہیز کے رواج کے سُنّت ہونے کے لئے سند بنانا درست نہیں۔

حضرت فاطمہؓ کے جہیز کی حقیقت

کیونکہ اللہ کے رسولؐ کی چار بیٹیوں میں سے صرف ایک بیٹی کی شادی کے وقت حضرت فاطمہؓ کو سامان دینا اس غرض سے تھا کہ حضرت علیؓ کی مستقل علیحدہ سکونت کا انتظام نہ تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سرپرست بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے[2]۔

ان سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ گھریلو سامان جو حضرت فاطمہؓ کو آپؐ نے بوقت رخصتی (یا اس کے بعد) دیا تھا۔ وہ خود حضرت علیؓ کی طرف سے فراہم کردہ رقم سے خرید کر دیا تھا، جس کی صراحت سیرت کی کتابوں میں ملتی ہے۔ (مثلاً دیکھئے شرح مواہب" ج ۲ ص۳۷۴)

ہندوستان کے مشہور عالم مولانا مفتی عنایت احمد کاکوروی اپنی مقبولِ عام سیرت کی کتاب "تواریخ حبیب الٰہ" کی چوتھی فصل میں لکھتے ہیں :۔

> "حضرت علیؓ سب درا ہم زرہ کی قیمت حضورؐ کی خدمت میں لائے آپؐ نے ایک مٹھی حضرت بلالؓ کو دی کہ ان درہموں کی خوشبو فاطمہؓ کے لئے لے آؤ، اور باقی آپؐ نے حضرت اُم سلمہؓ کو دے کر فرمایا کہ اس سے جہیز خانہ داری کا سامان بی بی فاطمہؓ کا کر دو ایک پلنگ . . . .[3]

فرمائشی جہیز سے بڑھ کر قبیح اور شنیع بلکہ شرمناک رسم وہ ہے جو "تلک" کے نام (یا دوسرے ناموں) سے بعض جگہ رائج ہے جس میں واقعۃً شوہر خریدا جاتا ہے۔ یہ رسم تو ایسی حیاسوز بلکہ انسانیت سوز ہے کہ اس کی مذمت کے لئے الفاظ ملنے مشکل ہیں، مگر یہ

---

[1] دیکھئے "الاصابہ" ج ۷ ص۲۴۸ [2] الاستیعاب ص۳۸ ج ۱ (حافظ ابن عبد البر)۔

[3] تواریخ حبیب الٰہ ص۴۴ (مطبع نظامی کانپور) حضرت فاطمہؓ کے جہیز کی تفصیل کے لئے دیکھئے راقم الحروف کی کتاب "معاشرتی مسائل" (مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، ندوۃ العلماء لکھنؤ) ؛

رسم برابر پھیلتی اور بڑھتی جا رہی ہے۔

جہیز کے خوفناک نتائج

اس قبیح رسم (جس کی مذمت کے لئے صحیح الفاظ بھی ملنا مشکل ہیں) کی طرف سے تھوڑی سی بھی غفلت برتنا اب کسی طرح جائز نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اب پانی سر سے اونچا ہو چکا ہے کہ ہر جگہ ہزاروں جوان لڑکیاں۔ خاص طور پر پڑھی لکھی لڑکیاں بن بیاہی بیٹھی ہیں، جن میں سے بعض خودکشی تک کر لیتی ہیں اور بعض تو مرتد بھی ہو جاتی ہیں۔ (العیاذ باللہ)[1]

اس خبیث رسم کو ختم کرنے کے لئے تمام لوگ اپنی سی کوششیں کریں اور جو مؤثر تدبیریں ممکن ہوں اختیار کرنی چاہئیں۔ مثلاً ایسی شادیوں کا مکمل بائیکاٹ کریں جہاں زیادہ جہیز دیتے یا "تلک" جیسی اور کوئی رسم ہوتے دیکھیں اور جس جگہ لڑکے یا اس کے سرپرستوں کو لڑکی والوں سے مطالبات کرتے دیکھیں یا سنیں، تو ان کے خلاف ایسی فضاء بنائیں کہ ان کا معاشرہ میں رہنا دشوار اور کسی لڑکی کا انہیں ملنا محال ہو جائے۔

نیز اس مسئلہ کی شرعی وسماجی حیثیت نمایاں کر کے اُس کی حُرمت وقباحت ذہنوں میں بٹھائی جائے اور بتایا جائے کہ اس طرح کے مطالبہ کے بعد جو مال بھی ملے گا وہ شرعاً رشوت ہو گا۔ جس کا لینا دینا دونوں ایسا ہی حرام ہے جس طرح سُود کا لینا دینا۔

مالِ حرام کا استعمال دُنیا و آخرت میں کس درجہ مضرت رساں ہے اس کا ہلکا سا اندازہ اس حدیث سے ہو سکتا ہے :

> لا یدخل الجنۃ جسد غذی بالحرام - (رواہ البیہقی)
>
> "حرام غذا سے پلا ہُوا جسم جنت میں نہیں جا سکے گا"

---

[1] اس کی ایک مثال کانپور کا ایک واقعہ (سنہ ۱۹۹۰ء کے اوائل کا ہے) جس میں تین لڑکیوں نے جو حقیقی بہنیں تھیں، ایک ساتھ خودکشی کی اور ایک پرچہ میں لکھا کہ ہمارے والد ہم تینوں کی شادی کے لئے جہیز کا انتظام نہ کر سکنے کی وجہ سے فکرمند رہتے تھے اس لئے ہم تینوں نے خودکشی کی۔ وہ پرچہ ان کے مرنے کے بعد برآمد ہُوا۔ ؛

اور حرام مال جب تک بھی استعمال کرتا رہے گا، گناہگار رہے گا۔ تو کیا کسی مسلمان کی دینی حس اس درجہ مُردہ ہوسکتی ہے کہ وہ پُوری عمر گناہ اور "حرام" میں مبتلا رہے۔ یہ بھی بتانا شاید بے محل نہ ہو کہ حرام طریقہ سے حاصل شُدہ چیزوں کے استعمال سے نماز اور دُعا بھی اللہ کے یہاں مقبول نہیں ہوتی کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات متعدد موقعوں پر صاف طریقہ سے فرمائی ہے۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح مسلم ج ۱ صـ۳۲۶ و مشکوٰۃ ج ۱ صـ۲۴۲/صـ۲۴۳)۔

کیا کوئی ایسا شخص جسے آخرت پر کامل یقین ہو وہ تمام عمر کی نمازیں برباد کرنے اور خداوند تعالیٰ کے یہاں مسلسل گناہ میں مبتلا رہنے کی حالت میں پیش ہونا گوارہ کرسکتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر ایسے "تِلک" اور فرمائشی جہیز جیسے مال کے لینے سے اسے اس طرح بچنا چاہیئے جس طرح سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے اور خطرناک جانوروں سے بچا جاتا ہے۔

یہاں ایک اور حدیث کا بیان کرنا شاید بے محل نہ ہوگا، جس میں فرمایا گیا ہے کہ غیر شرعی طریقہ سے حاصل شدہ مال میں برکت بھی نہیں ہوتی یعنی جلد فنا ہو جاتا ہے بلکہ اکثر اپنے ساتھ بہت سے دُنیاوی مصائب اور تکالیف بھی لاتا ہے اور ایسا شخص اگر صدقہ کرتا ہے (جو عموماً مصیبتوں کے ٹالنے کا سبب بنتا ہے لیکن اس کا) تو وہ بھی قبول نہیں ہوتا اور مصیبتیں نہیں ٹلتیں بلکہ برقرار رہتی ہیں۔ اور اس کا بھی خطرہ ہے کہ ایسے مال کے استعمال کرنے سے جو اولاد ہو وہ نافرمان اور نالائق ہو۔ اگر ایسا مال مرنے کے بعد باقی رہتا ہے تو وہ اپنے پیچھے نہایت خطرناک اثرات چھوڑتا ہے۔

(دیکھئے مشکوٰۃ ج ۲ صـ۴۶)

قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد یا نفعِ عام کے لئے عمارت بنانا

وہ موقوفہ قبرستان جو کہ عام مسلمانوں کے لئے وقف کیا گیا ہو اور عرصۂ دراز سے غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے قبروں کے نشانات بھی باقی نہ رہے ہوں اور غالب گمان یہ ہو کہ اس میں مدفون اموات کے جسم مٹی بن چکے ہوں گے اور یوں ہی معطل پڑے رہنے کی وجہ سے اُس کے ضائع ہونے یا غیروں کے قبضہ میں چلے جانے کا خطرہ ہو تو اس پر اہل الرائے اور متدین افراد کے مشورہ سے مسجد یا کوئی اور ایسی عمارت بنا دینا جس سے عام مُسلمان نفع اُٹھا سکیں، شرعاً جائز ہے جیسا کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح بخاری میں مشہور فقیہ ابن القاسم کا قول نقل فرمایا ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدًا لم أر بذلك بأسًا وذلك لان المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لاحد أن يملكها فاذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لان المسجد ايضا وقف من اوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لاحد فمعناهما على هذا واحد[1]۔

---

[1] عربی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر موقوفہ قبرستان میں قبریں مٹ گئی ہوں تو اس پر مسجد بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قبرستان کے طور پر استعمال نہ ہونے کے (بقیہ حاشیہ اگلے صـ۱۰۲ پر)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ :

"ایک قبرستان عرصہ ۲۵ سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں مُردے بھی دفن نہیں کئے جاتے۔ اب اس میں ایک مکان انجمن اسلام بنانا چاہتی ہے تو کیا یہ جائز ہے ؟"

تو حضرت تھانویؒ نے علامہ عینی کی مذکورہ بالا عبارت نقل فرمانے کے بعد تحریر فرمایا :

"جوابِ مذکور سے بعلتِ اشتراکِ علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفعِ عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے۔" [1]

اس کے علاوہ بھی کتبِ فقہ میں بعض جزئیات ایسے ملتے ہیں جن سے وقف کے مقاصد میں منفعت بخش اغراض کے لئے موقوفہ زمین پر عمارت بنانے کی اجازت معلوم ہوتی ہے مثلاً محقق ابن ہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں :

وله أن يبني قرية في ارض الوقف للاكرة وحفاظها وليجمع فيها الغلة وان يبني بيوتا ليستغلها اذا كانت الارض متصلة ببيوت المصر ليست للزراعة " [2]

مذکورہ بالا فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم قبرستان میں عام مسلمانوں کے نفع کے لئے عمارت بنانا شرعاً جائز ہے اور اس عمارت کا حکم موقوفہ زمین کا ہی ہوگا کہ اس کی خرید و فروخت کرنا یا کسی اور طریقہ سے کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۱ سے) باوجود بھی وہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں تو جا نہیں سکتا، تو پھر وہ عام مسلمانوں ہی کے دوسرے مفید کام میں کیوں نہ استعمال ہو؟ اس لئے اسے دوسرے کام میں (مسجد بنا کر) لانا درست ہوگا۔

[1] امداد الفتاویٰ مبوب ص۵۰۹ ج دوم ۔

[2] عربی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ "وقف کی زمین کے اندر زمین کی خدمت کرنے والوں (کسان اور نگرانوں) کے لئے مکانات اور غلّہ اکٹھا کرنے کے گودام بنائے جاسکتے ہیں جبکہ وہ زمین کا حصہ آبادی سے قریب ہو اور کھیتی کے کام نہ آتا ہو" (فتح القدیر ص۵۹ ج ۵ مطبوعہ مصر)

دینا حرام ہوگا) البتہ اس عمارت سے عامۃ المسلمین نفع اُٹھا سکتے ہیں کہ جو واقف کی اصل غرض ہے۔ اسی طرح اس عمارت کو کرایہ پر اُٹھا کر اس کی آمدنی کا عامۃ المسلمین کے نفع کے کاموں میں صرف کرنا بھی جائز ہوگا۔ لیکن کرایہ پر اُٹھاتے وقت اس امر کا خیال رکھا جائے کہ کرایہ دار اس میں کوئی غیر شرعی کاروبار نہ کرے اور تین سال سے زیادہ طویل مدت کے لئے کسی ایک شخص کو نہ دی جائے کیونکہ طویل مدت کے لئے کرایہ پر دینے سے مستقل قبضہ کر لینے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے فقہاء نے صراحت کر دی ہے :-

ولا يؤجر الوقف اجارة طويلة واكثر ما يجوز ثلاث سنين [1]۔

"تین سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینا جائز نہیں"۔

لیکن مسجد بنانا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اس زمین کا تدفین کے لئے استعمال قانوناً یا اور کسی معتد بہ وجہ سے ممنوع ہو گیا ہو تو پھر اس پر مسجد بنانے یا قریبی مسجد میں اُسے شامل کرنے کی گنجائش ہوگی ورنہ واقف کی منشاء کے خلاف مسجد بنانا یا کوئی اور کام کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا۔

مسجد یا قبرستان کی زمینوں پر کفار کا غلبہ ہو جائے تو بھی وہ زمینیں شرعاً مسجد یا قبرستان رہتی ہیں

ہندوستان، خصوصاً یوپی میں خاتمۂ زمینداری کے بعد ایک خاص مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ جو زمینیں موقوفہ تھیں (مسجد یا قبرستان کے لئے یا کسی بھی مصرفِ شرعی کے لئے) ان پر اگر حکومتِ ہند کے قانونِ جدید کی رُو سے کوئی شخص، مسلم یا غیر مسلم، قبضۂ مالکانہ حاصل کر لے تو کیا وہ زمینیں اس قابض شخص کی ملکیت میں آجائیں گی یا نہیں ؟

[1] فتح القدیر ص۵۹ ج ۵ مطبوعہ مصر۔

"استیلاء کفار علی اموال المسلمین"؂ کے مشہور فقہی اصول کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے اس کی گنجائش بظاہر نکلتی نظر آتی تھی کہ یہ بھی ملکیت میں آجائیں گی۔ مگر یہ صرف ایک مغالطہ یا غلط فہمی ہے۔ کیونکہ جہاں وہ اصول ملتا ہے وہیں اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ استیلاء کفار (کافر اگر غلبہ حاصل کر کے مسلمان کا مال لے لیں) تو یہ غلبہ ان مواقع پر ملکیت کا سبب بنتا ہے۔ جہاں ملکیت منتقل ہونے کی شرعاً گنجائش ہو۔ لیکن ایسے معاملات جہاں شرعاً کسی کی طرف ملکیت منتقل ہو ہی نہیں سکتی وہاں کسی کافر کا بھی غلبہ سابقہ صورتِ حال کو تبدیل نہیں کرے گا۔

ہدایہ میں ہے :-

لا یملك علینا اھل الحرب بالغلبة مدبرینا و امھات اولادنا [1]

"غلبہ پاکر حربی کافر اگر مسلمانوں کے ام ولد یا مدبر کو پکڑ لے جائیں تو بھی وہ مالک نہیں بنیں گے۔"

اس کی وجہ ہدایہ کے مشہور شارح محقق [2] ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تحریر فرمائی ہے :-

لان السبب یفید الملك لما یرد علیه فی محله و محله المال المباح۔

"کفار کے غلبہ سے اُن کی ملکیت وہاں قائم ہو گی جہاں اس کی اہلیت ہو۔ یعنی مال مباح میں (کہ جس کی ملکیت منتقل کرنا جائز ہو)۔"

---

[1] ہدایہ اولین ص۵۶۲ ج ۲۔

[2] فتح القدیر ص۴۹۰ ج ۴ (مطبوعہ نولکشور لکھنؤ) تقریباً یہی بات بدائع الصنائع ص۱۲۸ ج ۷، اور شامی ص۲۳۶ ج ۳ اور دیگر کتب فقہ میں بھی ملتی ہے۔ حاصل ان سب کا وہی ہے جو اصل مضمون میں بیان کیا گیا ہے۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ وقف شدہ مال ایسی چیزوں میں ہے جس پر کسی کی ملکیت نہیں قائم ہو سکتی۔ اس لئے یعنی مذکورہ اصل کی بنا پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ موقوفہ زمینوں پر اگر ملکی قانون کی رُو سے کسی کا مالکانہ قبضہ و تصرف ہو جائے تو بھی وہ شرعاً غیر معتبر ہے۔ بلکہ وہ زمینیں شرعی لحاظ سے پہلے ہی کی طرح موقوفہ رہیں گی۔

لہٰذا کسی مسلمان کا اس کو اپنے مالکانہ تصرف میں لانا قطعاً جائز نہ ہوگا بلکہ اگر کسی کافر کی ملکیت میں قانونِ ملکی کی رُو سے پہنچ بھی گئی ہوں تو امکان بھر کوشش کر کے ان سے چھڑانا اور اصل حالت کی طرف لوٹانا۔ بقدرِ استطاعت مسلمانوں پر واجب ہو گا۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک فتویٰ اسی طرح کا موجود ہے۔

حضرتؒ کا یہ فتویٰ (عربی زبان میں) بوادر النوادر ص۱۷۰، ۴۷۲ ج ۲ میں موجود ہے۔ حضرتؒ کے اس فتویٰ پر احقر بعد میں مطلع ہوا۔ پہلے اپنی رائے کا اظہار کر چکا تھا، اس لئے قدرتی طور پر اس "توافق" سے بہت خوشی ہوئی۔

اس سلسلہ میں خاصی طویل علمی بحث ۱۳۹۵ھ، ۱۹۷۵ء میں اخبار "الجمعیتہ" دہلی کے اندر شائع ہو چکی ہے (جس میں راقم نے بھی حصہ لیا تھا) اس کا خلاصہ بھی یہی ہے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہوا۔

ع یعنی مسلمانوں کے اموال پر کفار کا غلبہ ہو جائے تو وہ مالک ہو جاتے ہیں۔

انشورنس کی حقیقت

اور اُس کا شرعی حکم

> اس موضوع پر راقم کی مستقل کتاب[1] "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" میں انشورنس پر مستقل باب ہے جس میں نہایت تفصیل سے مسئلہ کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہاں صرف بقدرِ ضرورت بحث کی گئی ہے

سب واقف جانتے ہیں کہ "انشورنس" ان معاملات میں سے ہے جن کا وجود بلکہ تذکرہ بھی زمانۂ نبوّت اور خیر القرون میں نہیں تھا بلکہ اس کے بہت بعد بارہویں صدی ہجری تک کی فقہ و فتاویٰ کی معروف کتابوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ غالباً مشہور و متداول کتابوں میں تیرہویں صدی کے علامہ ابن عابدین شامی (۱۲۵۲ھ) کی شہرہ آفاق تالیف "ردالمحتار" وہ پہلی کتاب ہے جس میں انشورنس سے فی الجملہ مشابہ ایک معاملہ کا تذکرہ "سوکرہ" کے نام سے ملتا ہے[2]۔

انشورنس کی حقیقت اور اس کی قسمیں "انشورنس" کا حکم دریافت کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس

[1] یہ کتاب پہلی مرتبہ "مجلس تحقیقات اسلامی" حیدرآباد نے شائع کی، اسکے بعد متعدد ایڈیشن راقم کے علم و اطلاع کے بغیر بعض اداروں نے شائع کر لئے۔ [2] ردالمحتار ج ۳ ص۲۴۹، ص۲۵۰ (طبع دیوبند) اس معاملہ کا حکم علامہ شامی نے یہ بتایا ہے: والذی یظھر لی لا یحل للتاجر اخذ بدل الھالک۔

کی اصل شکل یا حقیقت، تفصیل کے ساتھ سامنے آئے تاکہ اس پر اصولِ شرع کی روشنی میں غور و فکر کیا جانا ممکن ہو۔

یہاں ہندوستان میں انشورنس کی عموماً دو قسمیں رائج ہیں۔ نمبر۱ جان کا انشورنس (جان کا بیمہ)۔

نمبر۲۔ مال کا انشورنس (مال کا بیمہ)

جان کا انشورنس اس کی جو صورت عموماً رائج ہے وہ یہ ہے کہ بیمہ کمپنی کسی شخص کی صحت اور تندرستی کی ڈاکٹروں سے جانچ کروانے کے بعد، عمر کا اندازہ کر کے (مثلاً یہ شخص مزید تیس سال زندہ رہے گا) اس شخص سے اس طرح کا معاہدہ کرتی ہے کہ وہ اس مدت تک (جو مدت کمپنی اور بیمہ کرانے والے کے درمیان طے ہو جاتی ہے۔) ہر ماہ یا ہر تین ماہ بعد یا ہر سال اتنی رقم (جو مقدار اور وقفہ کمپنی اور اس کے درمیان طے ہو جائے) کمپنی کو ادا کرتا رہے (اسے "پریمیم" کہا جاتا ہے) اگر اس درمیان یعنی بیمہ کرانے والے شخص کی عمر کا اندازہ کر کے جو مدت مقرر کی گئی تھی اس سے پہلے ہی بیمہ کرانے والے شخص کا انتقال ہو جائے، خواہ کسی حادثہ کی وجہ سے یا طبعی طور پر، تو بیمہ کمپنی مرنے والے کی طرف سے نامزد کردہ شخص کو (یا اس کے ورثار کو) اتنی رقم مثلاً پچاس ہزار روپیہ) ادا کرے گی۔ اگر وہ (بیمہ کرانے والا) زندہ رہا تو بھی جمع شدہ مقدار کی برابر رقم یا کم و بیش، کمپنی اسے دے دی گی۔ لیکن اگر پریمیم ادا کرنے میں بیمہ کرانے والے شخص نے کوتاہی کی تو کمپنی وہ پوری رقم ضبط کر لے گی جو پریمیم کے طور پر اُسے دی گئی ہے۔ مزید یہ کہ بیمہ کرانے والے کی موت ہو جانے پر بھی اس صورت میں کمپنی اس کے نامزد کردہ شخص (یا ورثار) کو کچھ نہیں دے گی۔

مال کا انشورنس اس میں عام طور سے یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کمپنی کسی دوکان یا جائداد یا کسی اور قسم کی قیمتی مال کے مالک سے اس طرح معاہدہ کرتی ہے کہ مالکِ مال ہر ماہ (یا ہر سال یا جو بھی وقفہ طے

کرلیا جائے) ایک مقررہ مدت تک متعین رقم کمپنی کو ادا کرے جسے "پریمیم" کہا جاتا ہے (رقم کی مقدار اور مدت کی تعیین دونوں کے، یعنی کمپنی اور مالکِ مال کے درمیان طے ہوتی ہے) پریمیم ادا کرتے رہنے کی صورت میں مقررہ مدت کے اندر وہ مال جس کا بیمہ کرایا گیا ہے اگر تلف ہو جائے یا اس میں نقصان ہو جائے تو بیمہ کمپنی اس کی تلافی، مقررہ اصول کے مطابق کر دیتی ہے۔ لیکن اگر متعینہ مدت کے اندر بیمہ شدہ مال میں کسی طرح کا نقصان نہ ہو تو پریمیم کے طور پر مالکِ مال کی طرف سے ادا کردہ رقم کمپنی، مالکِ مال کو نہیں لوٹاتی۔ اسی طرح اگر بیمہ کرانے والا (مالکِ مال) پریمیم ادا کرنے میں کوتاہی کرے تو بھی بیمہ کمپنی اس کو جمع شدہ رقم واپس نہیں کرتی بلکہ معاہدہ کے مطابق پریمیم ادا نہ کرنے کی صورت میں کمپنی مال کا نقصان یا اس کے تلف ہو جانے کی تلافی بھی نہیں کرتی (بیمہ کرانے والے شخص کو "پالیسی ہولڈر" بھی کہا جاتا ہے)۔

ممکن ہے کہ انشورنس کی مذکورہ بالا قسموں و شکلوں کے علاوہ اور بھی رائج ہوں لیکن ہم یہاں صرف دونوں قسموں کی ان دو شکلوں کو ہی زیرِ بحث لاکر ان کا شرعی حکم دریافت کرنے کی کوشش کریں گے۔ امید ہے کہ اس بحث کی روشنی میں مذکورہ شکلوں کے علاوہ بیمہ کی دوسری شکلوں کا حکم دریافت کرنا بھی ممکن ہو گا۔

تجزیہ

انشورنس کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کے معاہدہ کی تحلیل و تجزیہ کے بعد حسبِ ذیل اجزاء نکلتے ہیں:-

(۱) معاہدہ کے ایک فریق (پالیسی ہولڈر) کی طرف سے کمپنی کو ہر ماہ' یا جو بھی وقفہ متعین ہو' اس کے بعد ایک مقررہ رقم "پریمیم" کے طور پر ادا کیا جانا۔

پھر وہ خطرہ پیش آجانے کے بعد کہ جس سے بچنے اور اس کی تلافی کے لئے انشورنس کرایا گیا ہے۔ کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو خطیر رقم ملنا اور زائد رقم کا حقیقی عوض کمپنی کو نہ ملنا۔ جو عموماً پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم سے بہت زیادہ ہوتی ہے اور خطرہ پیش نہ آنے پر کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو

کچھ نہ ملنے کی صورت میں ایک ہی جانب (کمپنی کی جانب) رقم کا آنا، دوسری جانب (پالیسی ہولڈر کی جانب) اس کا کوئی حقیقی بدل نہ پہنچنا۔

(۲) دونوں طرف سے (کمپنی اور پالیسی ہولڈر کی طرف سے) دی جانے والی چیزوں کا ہم جنس ہونا (یعنی ملکی سکّہ میں دونوں اپنا اپنا "واجب" ادا کرتے ہیں) واضح رہے کہ ایک مُلک کی کرنسی کو "ہم جنس" مانا گیا ہے اور اس پر اب تقریباً دُنیا بھر کے بیشتر علماء و فقہاء متفق ہو گئے ہیں۔

(۳) دونوں طرف سے ادا کی جانے والی چیز (ملکی سکّہ) کا اموال ربویہ میں سے ہونا۔ کیونکہ ملکی سکّہ، خواہ کسی مُلک کا ہو۔ "ثمنِ اصلی" کے (سونے، چاندی کے) حکماً قائم مقام تسلیم کر لیا گیا ہے۔ یہ بات بھی تقریباً متفق علیہ ہے [۲]

(۴) یہاں اس وضاحت کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ سارا لین دین، کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک معاہدہ کی رو سے ہوتا ہے۔

سُود اور انشورنس کا تقابل

انشورنس کے ان اجزاء کا ہم جب ربا (سُود) کی تعریف و اجزاء سے تقابل کرتے ہیں تو ہمیں ان دونوں (انشورنس اور ربا) کے درمیان پوری مطابقت نظر آتی ہے۔ کیونکہ ربا کی جس تعریف پر قریب قریب تمام فقہاء متفق نظر آتے ہیں وہ یہ ہے کہ "اموالِ ربویہ میں سے کسی چیز کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ کرنے کا معاہدہ کیا جائے اور اس میں کسی ایک جانب سے بلا عوض اضافے کا دینا بھی مشروط ہو" یعنی اضافہ کی شرط جزوِ معاہدہ ہو [۳]

---

[۱] و [۲] تفصیل کے لئے دیکھئے "قرارات المجلس الفقهی الاسلامی لرابطة العالم الاسلامی" من الدورة الاولیٰ إلی الدورة الثامنة ص ۹۶، ۹۷ (القرار السادس حول العملة الورقیة)۔

[۳] یہ تعریف متعدد مشہور و معتبر کتب فقہ سے ماخوذ ہے۔ مثلاً بدائع الصنائع ص ۱۸۳ ج ۵ (ا لملک العلماء الکاسانی ت ۵۸۷ھ) رد المحتار ص ۱۷۶ ج ۴ للعلامة ابن عابدین شامی ت ۱۲۵۲ھ) سے لیکن بنیادی طور پر فقیہ محمد بن عبداللہ التمرتاشی (ت ۱۰۰۴ھ) کی معروف کتاب (بقیہ حاشیہ اگلے ص ۱۱۰ پر)

غور کرنے سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ "ربا" (سود) کی تعریف کا تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد حسبِ ذیل اجزار نکلتے ہیں :-

(۱) ہم جنس چیز کا تبادلہ ہم جنس کے ساتھ کئے جانے کا معاہدہ۔

(۲) وہ چیز اموالِ ربویہ میں سے ہو۔

(۳) اضافہ ایک ہی جانب ہو، دوسری جانب اس کا کوئی ایسا عوض نہ ہو جو شرعاً عوض کہلایا جا سکے۔

(۴) یہ اضافہ معاہدہ کی رُو سے ہو۔

"ربا" کے ان اجزار کا انشورنس کے اجزار سے، گہری نظر کے ساتھ تقابل کرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں پوری مطابقت ہے۔ کیونکہ :-

(۱) انشورنس کروانے کے نتیجہ میں صرف ایک ہی کی طرف رقم زیادہ رہ جاتی ہے، خطرہ پیش آجانے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کی طرف اس طرح پر کہ اس نے "پریمیم" کے نام سے ابھی مثلاً صرف پانچ سو روپے ہی کمپنی کو دیئے تھے اس کے بعد ہی وہ خطرہ پیش آگیا جس سے بچنے یا جس کی تلافی کے لئے انشورنس کرایا گیا تھا اس لئے معاہدہ کی رُو سے، کمپنی نے پالیسی ہولڈر کو مثلاً بیس ہزار روپے ادا کئے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ یہ ساڑھے اُنیس ہزار روپے جو کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کی طرف آئے اس کا کوئی حقیقی عوض کمپنی کو نہیں ملا (اس طرح ربا کے اجزار میں سے

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ ۱۰۹ سے) "تنویر الابصار" سے ماخوذ ہے۔ کتابِ مذکور کی رو سے ربا کی تعریف یہ نکلتی ہے :

"ھو فضل خال عن عوض لاحد المتعاقدین، مشروط فی عقد المعاوضات بمعیار شرعی۔ تعریف مذکور کا پوری طرح قرآن و سنّت سے ماخوذ ہونا ہم نے اپنے ایک مقالہ شائع شدہ البعث الاسلامی (عربی ماہنامہ، جو ندوۃ العلماء لکھنؤ سے نکلتا ہے) کے شمارہ نمبر ۱۰ جلد ۳۲ میں بالتفصیل ثابت کر دیا ہے۔ از راہ اختصار یہاں وہ تفصیل نہیں پیش کی جا رہی ہے، کچھ تفصیل راقم کے رسالہ "بینک انشورنس اور سرکاری قرضے" کے صفحہ ۶۴ تا صفحہ ۶۸ پر (پہلا ایڈیشن میں) دیکھی جا سکتی ہے۔

جز نمبر ۳ پایا گیا) اگر وہ خطرہ پیش نہیں آیا اور پالیسی ہولڈر نے "پریمیم" کے طور پر پوری رقم جمع کر دی جس کا از روئے معاہدہ ادا کرنا ضروری تھا (مثلاً دس ہزار روپے ادا کئے) لیکن چونکہ وہ خطرہ پیش نہیں آیا جس کے لئے بیمہ کرایا گیا تھا، اس لئے کمپنی نے پالیسی ہولڈر کو کچھ نہیں دیا (یا پالیسی ہولڈر نے پوری قسطیں ادا نہیں کیں بلکہ تھوڑی رقم ادا کی تھی۔ پھر قسطیں دینا اس کے لئے ممکن نہیں رہا، اس لئے کمپنی نے ادا شدہ قسطوں کے عوض اُسے کچھ نہیں دیا) اس طرح کمپنی کے پاس تو پالیسی ہولڈر کی طرف سے مثلاً دس ہزار روپے پہنچ گئے۔ مگر پالیسی ہولڈر کو اس کا کوئی حقیقی عوض نہیں ملا۔ اس لئے "ربا" کے اجزار میں مذکورہ ترتیب کے مطابق جز نمبر ۳ پایا گیا۔

رہا یہ کہنا کہ "انشورنس کرانے کے نتیجہ میں پالیسی ہولڈر کو جو ذہنی اطمینان حاصل ہوا وہ اس رقم (پریمیم کے طور پر جمع کرائی گئی رقم) کا عوض ہے"۔ فقہی اور علمی اعتبار سے کوئی وزن نہیں رکھتا۔ کیونکہ محض "ذہنی اطمینان" ایسی چیز نہیں ہے جسے شرعاً قابلِ معاوضہ (متقوم) کہا جا سکے۔ بیمہ کے جواز کا رجحان رکھنے والے بعض لوگوں نے اُسے "مال کے محافظ کی اُجرت" کے مشابہ قرار دے کر جواز کا پہلو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن غور کرنے سے بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ اسے "محافظ" کی اُجرت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لئے کہ (جیسا کہ ظاہر ہے) محافظ عموماً انسان ہوتا ہے اور انسان کے عمل کی اُجرت شرعاً معتبر ہے۔ کیوں کہ حفاظت میں انسان کا وقت اور محنت دونوں خرچ ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک (وقت اور محنت) شرعاً قابلِ معاوضہ ہے، برخلاف انشورنس والے "اطمینان" کے کہ نفس "اطمینان" کے لئے کوئی عمل یا وقت صَرف نہیں کرتا۔ پھر اس اطمینان کی نوعیت، روپیہ کی شکل میں "بدل" مل جانے کی ہے۔ اس طرح پریمیم کی ادائگی، گویا اس مال کی پیشگی فیس بن جاتی ہے کہ جس کے ملنے کی توقع اُسے حادثہ پیش آجانے کی شکل میں ہے۔ اس طرح گویا اس کی حیثیت "مال کے کرایہ" کی ہو جاتی ہے جو صریحاً سُود ہے۔ کیونکہ سُود کو سود خواروں کی طرف سے

مال کا کرایہ" ہی قرار دیا جاتا ہے۔

بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہاں دونوں طرف تبادلہ کی چیز روپیہ ہوتی ہے اور روپیہ اموالِ ربویہ میں سے ہے۔ اس طرح ربا کے مذکورہ اجزاء میں سے دو جُز (۱، ۲) پائے گئے۔ یہ بھی ظاہر ہی ہے کہ روپیہ کا لین دین اور اس کے نتیجہ میں ایک طرف اضافہ معاہدہ کی رُو سے ہی ہوتا ہے اس بنا پر ربا کا جزو نمبر ۳ بھی پایا گیا۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہُوا کہ ربا کے معاہدہ کے اندر جتنے اجزاء پائے جاتے ہیں وہ سب کے سب یہاں (انشورنس) میں بھی پائے جارہے ہیں۔ لہٰذا جو حکم ربا کا ہے وہی (انشورنس) کا بھی ہوگا یا ہونا چاہیئے۔

جان و مال کے بیمہ کا فرق اور شرعی حکم

اُوپر جان و مال کے بیمہ کی جو شکلیں بطور مثال فرض کر کے لکھی گئی ہیں، ان میں کہا گیا ہے کہ جان کے بیمہ کی صُورت میں کمپنی کی طرف سے بیمہ کرانے والے شخص کی مقررہ مدت کے اندر موت نہ ہونے کی شکل میں بھی اُسے (بیمہ کرانے والے کو) پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم کے بقدر یا کم و بیش رقم دی جاتی ہے (لیکن مال کے بیمہ کی شکل میں خطرہ پیش نہ آنے پر کمپنی پالیسی ہولڈر کو کچھ نہیں دیتی)۔

کمپنی کی طرف سے جان کا بیمہ کرانے والے کو اس کے زندہ رہنے کی شکل میں اگر اتنی ہی رقم ملتی ہے جتنی کہ پریمیم کے طور پر اس نے کمپنی کو دی تھی تب تو اُس کا لینا شرعًا درست ہے۔ لیکن اگر وہ رقم زیادہ ہے تو اس کا لینا شرعًا درست نہیں۔ ہاں اگر کمپنی سے وہ (زیادہ رقم) نہ لینے اور کمپنی ہی کے پاس چھوڑ دینے میں اس رقم کے کسی ایسے مصرف میں خرچ کئے جانے کا خطرہ ہو جو شرعی نقطۂ نظر سے مضر ہے تو چاہیئے کہ کمپنی سے زائد رقم لے کر اسے محتاجوں (صدقۂ واجبہ کے مستحق لوگوں) میں تقسیم کر دے۔ اپنے اخراجات میں نہ لائے۔ اور اگر کمپنی پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم سے کم دیتی ہے یا بالکل نہیں دیتی (جیسے کہ مال کے بیمہ میں) تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر ربا اور انشورنس کے تقابل کے دوران بیان ہُوا۔ یعنی یہ کہ

وہ سُود دینے کے حکم میں ہے۔ ظاہر ہے کہ سُود کا لینا اور دینا دونوں ہی شرعًا ممنوع ہیں (اگرچہ لینا زیادہ بڑا گناہ ہے بہ نسبت دینے کے)۔

"پریمیم" کی رقم کا حکم

"پریمیم" کے طور پر جو رقم پالیسی ہولڈر کمپنی کو دیتا ہے وہ قرض دینے کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس رقم کا وصول کرنا اس کا شرعی حق ہے۔ اس رقم کی واپسی قرض کے واپسی کے حکم میں ہے۔ پالیسی ہولڈر کی (پریمیم دینے والے کی) موت کی صُورت میں اگر کمپنی یہ رقم واپس کرتی ہے تو اس میں وراثت جاری ہوگی۔ البتہ پریمیم سے زیادہ وصول ہونے والی رقم کو مرنے والے کے ورثاء، فقراء پر صدقہ کر دیں، اپنے خرچ میں نہ لائیں۔ (الا یہ کہ وہ خود زکوٰۃ کے مستحق ہوں)۔

سُود کی شناعت قرآن و حدیث میں

"ربا" (سُود) شرعی نقطۂ نظر سے کس درجہ ناپسندیدہ اور آخرت کے لئے کتنا خطرناک ہے اس کا اندازہ ان آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہؐ سے ہو جاتا ہے جو اس بارے میں وارد ہوتی ہیں۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت (سورہ بقرہ ۲۷۸) کے اندر سُودی رقمیں واپس نہ کرنے والوں کے بارے میں یہ تہدید آمیز انداز اختیار کیا گیا ہے:

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۔

"یعنی سُودی رقمیں اگر ان کے اصل مالکوں کو واپس نہ کیں تو اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کے لئے تیار رہو۔"

مزید براں کہ سُود خواروں کو وہ سزا (آخرت میں) دیئے جانے کی وعید سنائی گئی ہے جو کافروں کو ملے گی۔

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْٓ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ ۔

(آلِ عمران : ۱۳۱)

اس آیت کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بجا طور یہ فرمایا ہے:

إِنَّ هٰذِهِ الْآيَةَ هِيَ أَخْوَفُ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ حَيْثُ أَوْعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ بِالنَّارِ الْمُعَدَّةِ لِلْكَافِرِيْنَ إِنْ لَّمْ يَتَّقُوْهُ ۔[1]

"(یعنی یہ آیت سب سے زیادہ خوفناک ہے کیونکہ اس میں مسلمان (سُود خوروں) کو اس سزا کی دھمکی دی گئی ہے جو کافروں کو آخرت میں ملے گی ۔

حدیث شریف میں سُود کے لینے دینے والے پر ہی نہیں، سُود کا حساب کتاب لکھنے والے اور اُس کی گواہی دینے والے پر بھی اللہ کے رسول ؐ نے لعنت بھیجی ہے ۔ (دیکھئے صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۷) ۔

بکثرت احادیثِ نبویہ (علیٰ صاحبہا التحیۃ) میں بھی سُود خوروں کی شدید مذمت آئی ہے ۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے :۔

درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم اشد من ستة وثلثين زنية ۔

اور ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے مَنْ نَبَتَ لَحْمُهٗ مِنَ السُّحْتِ فَالنَّارُ أَوْلٰى بِهٖ ۔[2]

(سُود کا ایک درہم جان بُوجھ کر کھانا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ شدید ہے اور جس کا جسم سُود (کی غذا) کھا کر پلا ہو اس کا اصل ٹھکانا جہنّم ہے) اس لئے سُود ہی نہیں سُود کے شُبہ تک کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ کتب حدیث میں حضرت عمرؓ کا قول ملتا ہے : دعوا الربا والريبة ۔[3] اور اسی بنیاد پر معتبر فقہی کتابوں میں یہ اصول بتایا گیا ہے شبهة الربا وهي مانعة كالحقيقة ۔[4] (یعنی جس طرح سود ناجائز ہے اسی طرح اس کا شبہ بھی ناجائز ہے ۔ بنا بریں آخرت پر ایمان اور قرآن وسنّت کی صداقت پر یقین رکھنے والے کسی بھی شخص کا سُود ہی سے نہیں اسکی پرچھائیں (شُبہ) سے بھی بچنا ضروری ہے ۔ اس لئے انشورنس جیسے معاملات سے کامل پرہیز کرنا ہی ایمان ویقین کا تقاضا معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُوپر کی تفصیل وتجزیہ کے مطابق اسمیں سُود کا نہ صرف شبہ ہے بلکہ اس سے پوری مشابہت موجود ہے ۔

---

[1] تفسیر مدارک التنزیل للنفسی [2] مشکوٰۃ ص ۲۴۶ باب الربا بحوالہ احمد، دارقطنی، بیہقی [3] مشکوٰۃ ص ۲۴۶ بحوالہ ابن ماجہ ودارمی [4] ہدایہ ص ۶۳ ج ۳

انشورنس اور قمار

انشورنس کے معاہدہ پر غور کرنے سے اس کے ایک دوسرے حرام معاملہ یعنی قمار (جُوئے) سے مشابہ ہونے کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ کیونکہ معتبر کتبِ شریعت میں قمار، (جُوا) اور اس سے مشابہت رکھنے والے معاملات کی حُرمت کا سبب بیان کرتے ہوئے اُس کی حقیقت وبنیاد "تَعْلِيْقُ التَّمْلِيْكِ بِالْخَطَرِ"[1] بتائی گئی ہے ۔ یعنی کسی چیز کا ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے شخص کی ملکیت میں منتقل ہونا کسی ایسی شرط پر موقوف کر دیا جائے جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا دونوں "محتمل" اور غیر یقینی ہوں

صحیح احادیث میں بیع ملامسہ، منابذہ وغیرہ کی جو ممانعت آئی ہے، اس (ممانعت) کی وجہ شرائع حدیث نے یہی بیان کی ہے ۔ مثلاً بخاری شریف کے مشہور شارح حافظ ابن حجر العسقلانی (ت ۸۵۲ھ) نے صحیح بخاری کی بیع ملامسہ ومنابذہ سے ممانعت والی روایات کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے : "فهذا من ابواب القمار"[2] کیونکہ ان معاملات (بیع ملامسہ ومنابذہ وغیرہ) میں بیع کی تکمیل اور اس کے نتیجہ میں فروخت شدہ چیز کی ملکیت کا بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہونا ۔ ایسی شرط پر موقوف ہوتا ہے کہ جس کا وجود میں آنا اور نہ آنا دونوں محتمل اور غیر یقینی ہیں ۔

غور کیجئے کہ انشورنس میں بھی کمپنی کی طرف سے بڑی رقم کا "پالیسی ہولڈر" کی طرف منتقل ہونا اس "خطرہ" کے وجود میں آنے پر موقوف ہوتا ہے جس سے بچنے یا اس کی تلافی کے لئے انشورنس کرایا جاتا ہے ۔ مثلاً جان کے بیمہ کی شکل میں جان کا ختم ہو جانا اور مال کے بیمہ کی شکل میں مال کا نقصان یا اس کا تلف ہو جانا ۔ ظاہر ہے کہ اس خطرہ کا پیش آنا نہ آنا دونوں محتمل اور غیر یقینی ہیں کہ جس پر کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو مقررہ رقم دینا مشروط رکھا گیا ہے ۔ اس طرح "انشورنس" اور "قمار" (جُوئے) میں پوری مماثلت نظر آتی ہے ۔

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۵۹ ج ۱۲ ہدایہ ص ۲۷۶ ج ۳ وعنایہ شرح ہدایہ برحاشیہ فتح ص ۱۹۶ ج ۵ (مطبعۃ الکبریٰ الامیریہ مصر)
[2] فتح الباری ص ۳۵۹ ج ۴ مع صحیح البخاری (مکتبہ سلفیہ) ونیل الاوطار للشوکانی ص ۲۴۷ ج ۵ نیز کتاب "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" میں بھی تفصیل ذکر کر دی ہے) ۔

بعض حضرات نے اسے باہمی تعاون کی ایک شکل قرار دے کر جواز کی راہ نکالی ہے، لیکن محض نام کے بدل جانے سے حقیقتِ شرعی نہیں بدلا کرتی۔ اگر اس جیسی شکل کے معاملہ کو (کہ جس میں سُود اور جُوئے دونوں سے مشابہت ہے) کسی جگہ یا کچھ اشخاص تعاون کا نام دے دیں تو محض نام کی تبدیلی سے حکم و حقیقت کا تبدیل ہو جانا صحیح نہیں ہو گا۔

بعض لوگوں نے اسے "دیت" کے مشابہ قرار دے کر جواز کی گنجائش نکالنے کی کوشش کی ہے، لیکن دیت کی شرعی حقیقت اور انشورنس میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ راقم نے اپنے مقالہ (شائع شدہ البعث الاسلامی رمضان ۱۴۰۸ھ) میں اچھی طرح تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد، دونوں "انشورنس" اور "دیت" کا فرق ظاہر کر دیا ہے اس کے بعد کسی منصف شخص کے لئے دونوں کے حکم میں مماثلت بتانے کی گنجائش واقعۃً نہیں رہ جاتی ہے۔ اختصار کی وجہ سے وہ تفصیلات یہاں پیش نہیں کی جا رہی ہیں (تفصیل کے طالب "البعث" ملاحظہ کریں یا راقم کی کتاب "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" کا متعلقہ حصّہ)۔

ایک اہم اصول

اسلامی شریعت میں ایک اہم اصول یہ ہے کہ اگر کسی چیز یا معاملہ میں حرمت و حلت دونوں پہلو جمع ہوں یا دونوں کے جمع ہونے کی گنجائش ہو تو حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی اور اس بنا پر اس چیز یا معاملہ کے حرام ہونے کا فیصلہ و حکم کیا جائے گا اور یہ اصول براہِ راست قرآن و سُنت سے ثابت ہے [۱]۔

ضرورتوں کی بنا پر آسانیاں

مذکورہ بالا تحقیق و تفصیل کے بعد اس میں شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ انشورنس کے معاملہ کی جو شکلیں عموماً دنیا میں رائج ہیں اور جن کی تصویر کشی اس مضمون کی ابتدا

---

[۱] تفصیل کے لئے راقم کا مقالہ (شائع شدہ البعث الاسلامی رجب ۱۴۰۸ھ) دیکھئے مزید تحقیق ڈاکٹر علی احمد الندوی سلمہٗ کی محققانہ تصنیف "القواعد الفقہیہ" کے باب "ما اجتمع محرم و مبیح الا غلب المحرم" میں دیکھئے۔

میں کی گئی ہے، وہ سب شرعی لحاظ سے ممنوع ہیں۔ کیونکہ ان سب کے اندر سُود اور جُوئے سے قوی مشابہت پائی جاتی ہے لہٰذا ہر مسلمان کا انشورنس سے بچنا ضروری ہے۔ لیکن اسلامی شریعت ہی نے بعض مجبوریوں [۱] اور غیر معمولی حالات (ضرورتوں) میں بعض میں حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور اس کا ذکر قرآن مجید کی متعدد آیات و بکثرت احادیثِ نبویہؐ میں ملتا ہے [۲]۔

ان آیات و احادیث کی ہی روشنی میں فقہاء نے اس طرح کے اصول اخذ کئے ہیں۔ مثلاً اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ (ضرورتوں کی وجہ سے بعض حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں) یا اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ (کسی حکم پر عمل کرنے میں شدید مشقت ہو تو شریعت کی طرف سے اس میں آسانی دے دی جاتی ہے) لیکن کون سے مجبوری "ضرورت" کہلانے کی شرعاً مستحق ہے اور کس پریشانی کو "مشقت" کہا جا سکتا ہے۔ یہ بحث خاصی تفصیل کی محتاج ہے۔ راقم نے اپنی عربی کتاب "قَضَايَا فِقْهِيَّة مُعَاصِرَة" نیز اردو کتاب "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" میں خاصی تفصیل بالدلائل پیش کر دی ہے۔ تفصیل کے طالب اسے ملاحظہ فرمائیں [۳] (اس کی کچھ تفصیل "انسانی خون" کی بحث میں آ رہی ہے)۔

اتنی بات یہاں بتا دینا بھی ضروری معلوم ہو رہا ہے کہ اگر دوکان یا جائیداد کا انشورنس کرا لینے کے بعد، بلوہ و فساد کے دوران انشورڈ جائیداد کا بلوائیوں کے ہاتھوں سے برباد ہو جانے کا خطرہ ٹل جانے کا یقین یا غالب گمان ہو تو جائیداد،

---

[۱] کسی جگہ حکومت کی طرف سے کسی معاملہ میں انشورنس کرانا لازم کر دیا جائے تو یہ بھی "مجبوری" ہے۔

[۲] تفصیل کے لئے دیکھئے علامہ سیوطیؒ کی الاشباہ والنظائر قاعدہ ثالثہ نیز راقم کی کتاب "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" کا تمہیدی حصّہ۔

[۳] قضایا فقہیہ معاصرہ" از صـ۱۴ تا صـ۲۰ (مطبوعہ بیروت لبنان ناشر دار القلم دمشق) اور "بنکنگ، انشورنس اور سرکاری قرضے" کا انشورنس والا باب۔

دوکان وغیرہ کے انشورنس کرالینے کی شرعاً گنجائش نظر آتی ہے۔ لیکن انشورنس کے نتیجہ میں، پریمیم کے طور پر جمع کی جانے والی رقم سے، کمپنی کی طرف سے ملنے والی زیادہ رقم کا استعمال، انشورنس کرانے والے کے لئے جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ بات محل غور ہے، شرعی اصول کا بظاہر تقاضا تو عدمِ[1] جواز ہی نظر آتا ہے۔ واللہ اعلم

بنک اور انشورنس کمپنی کی ملازمت

"بنک اور انشورنس" کی بحثوں کے مطالعہ کے بعد

اس میں شک نہیں رہ جاتا کہ یہ دونوں ادارے شرعاً ممنوع کام یعنی سُودی کاروبار کرتے ہیں۔ ان میں ملازمت کرنا سُودی کاروبار میں تعاون دینا ہُوا جو بہرصورت شرعاً ممنوع ہے۔ لہٰذا ان اداروں کی ملازمت بھی ممنوع ہے۔ البتہ جو لوگ ان میں لگے ہُوئے ہیں وہ دوسرا جائز ذریعۂ معاش ملنے تک ملازمت نہ چھوڑیں اور جائز ذریعہ کی تلاش میں لگے رہیں۔

جیسے ہی مل جائے خواہ کم آمدنی کا ہو، مگر گزارہ کے لائق ہو۔ بنک اور انشورنس کی ملازمت ترک کردیں۔ یہی حکم تمام ایسے اداروں کی ملازمت کا ہے جن میں زیادہ تر ناجائز کاروبار ہوتا ہے۔

---

[1] شروع مضمون میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ رائے سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات خاص طور سے لائقِ توجہ ہے کہ علامہ شامیؒ نے عدمِ جواز کی رائے ایسی شکل کے بارے میں دی ہے جس میں حربی کا مال مسلمان کو ملتا تھا۔ (حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حربی کا مال مباح ہے)۔

کیا زمانہ جاہلیّت میں تجارتی سُود کا رواج تھا؟

اس زمانہ میں شریعت سے فرار کے جذبہ اور مغرب سے مرعوبیت نے جو مسائل کھڑے کردیئے ہیں اُن میں سے ایک مسئلہ یا واہمہ یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں جس "ربا" کو حرام قرار دیا گیا ہے وہ "مہاجنی سُود" ہے نہ کہ تجارتی سود۔ لہٰذا بینک کا سُود ربا نہیں ہے۔ اس مغالطہ یا واہمہ کی تردید میں بے شمار کتابیں لکھی جاچکی ہیں[1] ذیل میں اسی سوال کا مختصراً جواب دیا گیا ہے۔

بینک کا سُود اگرچہ بینک گورنمنٹی انتظام میں ہی ہو، شرعی لحاظ سے عام قسم کے سُود سے حقیقتہً و حکماً مختلف نہیں (البتہ بلاسودی بنکوں کا قیام جو بہرحال مستحسن کام ہے، اگر وجود میں آجائے تو اس کا حکم الگ ہوگا) کیونکہ سُود کی جو تعریف احادیث و آیات اور تعامل صحابہ سے سمجھ میں آتی ہے (جسے فقہاء نے بھی ذکر کیا ہے اور "انشورنس" کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے) اس کا انطباق بنکوں کے سُود پر بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح عام سُود پر۔ جن لوگوں نے عام

---

[1] اس موضوع پر زمانۂ حال میں لکھی جانے والی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد کا شمار مشکل ہے۔ ان میں مصر کے مشہور عالم شیخ ابوزہرہؒ مرحوم کا مختصر رسالہ "الربا" مولانا مودودیؒ مرحوم کا سُود اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی تفسیر معارف القرآن میں آیاتِ ربا کی تشریح کے مطالعہ سے طالبِ حق کی غلط فہمیاں دُور ہوجائیں گی۔ اردو میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری صاحب کی "تجارتی سُود" بھی اسی موضوع پر ایک کامیاب کتاب ہے۔ راقم سطور نے اپنی کتاب "بینک انشورنس اور سرکاری قرضے" میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

سُود اور بینکی سُود کے درمیان فرق کی بات کہی ہے۔ ان کا کلام علمی طور ایسا قوی نہیں ہے کہ "ربا" (جیسے قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت شئی) کے حکم میں اس کی وجہ سے تخصیص واستثناء کی گنجائش نکالنا بلا تکلف درست کہا جا سکے۔ تجارتی اور مہاجنی سُود کے فرق کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے اس کا ایک اہم جزیہ ہے کہ:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تجارتی سُود رائج نہ تھا بلکہ صرف مہاجنی سُود کا رواج تھا۔ حالانکہ علمی طور پر یہ دعویٰ نہ صرف بلا دلیل بلکہ خلافِ دلیل ہے۔ کیونکہ عرب جاہلیت (قبل از اسلام) کی معاشی تاریخ کے مطالعہ سے یہ اندازہ کر لینا مشکل نہیں ہے کہ جاہلیت میں تجارتی سود کا رواج مہاجنی سُود کے مقابلہ میں کسی طرح کم نہ ہوگا۔ تجارتی کارواں۔ صیف وشتاء (گرمی وسردی) میں جب روانہ ہوتے ہوں گے تو چونکہ اکثر عربِ مکہ کی معاش کا مدار ہی اسی تجارت پر تھا تو ان میں شرکت کرنے کے لئے بہت سے شرکاء ضرور سُود پر بھی قرض لیتے ہوں گے۔

اور یہ احتمال صرف عقلی نہیں ہے بلکہ اس کے واضح اشارات معتبر کُتب میں ملتے ہیں۔ مثلاً تفسیر درمنثور میں (مسند عبد بن حمید اور تفسیر ابن جریر کے حوالہ سے) ایک موقع پر ملتا ہے (کان ربا تبایعون بہ فی الجاہلیۃ)[1] جس کا متبادر مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ لوگ سُود پر رقم لے کر اس کے ذریعہ تجارت (تبایعون بہ) کرتے تھے۔

علاوہ ازیں پُورے پُورے قبیلوں کا سُود پر دوسرے قبیلوں سے رقمیں لینے کا ذکر بھی بصراحت آیا ہے (مثلاً بنو عمرو کا بنو المغیرہ سے سُود لینے کا ذکر) بلکہ حافظ ابن کثیر نے تو آیات "ربا" کا شانِ نزول ہی یہ نقل کیا ہے[2] ظاہر ہے کہ پُورے

---

[1] ترجمہ: ربا کے ذریعہ (مال لے کر) تجارت کرتے تھے (الدر المنثور صہ ۳۶۶ ج ۱ للسیوطیؒ)

[2] دیکھئے تفسیر آیاتِ "ربا" سورہ بقرہ (ج ۱ ص ۳۳۰ تفسیر ابن کثیر) علاوہ ازیں حدیثِ نبویؐ کل قرض جر منفعۃ فھو ربا" کا مفہوم ومقتضا بھی یہی ہے کہ ہر قسم کے قرض پر ملنے والا مشروط اضافہ سود ہے۔ یہ حدیث "حسن" کے درجہ کی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے جواہر الفقہ صہ ۳۳ ج ۳۔ (از مفتی محمد شفیع صاحبؒ)

قبیلہ کا رقمیں سُود پر لینا محض شخصی روزمرہ کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کے لئے تو ہوتا نہ ہوگا (کیونکہ شخصی ضرورتوں کے لئے تو عموماً رقم برادری والے دے ہی دیتے ہیں اور برادری میں کچھ افراد یقیناً ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے ضرورت مندوں کو وقتی طور پر قرض دے سکیں) بلکہ یقیناً وہ قرض تجارتی اغراض کے لئے ہی ہوتا ہوگا، جیسا کہ آج بھی بڑی بڑی تجارتی کمپنیاں تک۔ بسا اوقات بنکوں سے قرض لیتی ہیں (حالانکہ شخصی ضرورتوں کے لئے کمپنی کے مالکین کو قرض لینے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی ہوگی)۔

علاوہ ازیں قرآن مجید کے اندر سورۂ بقرہ میں آیاتِ ربا کے معاً بعد یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر قرضدار تنگدست ہو تو اس سے قرض ادا[ئیگی] وقت تک وصول نہ کرنا جب تک اس میں قرض ادا کرنے کی وسعت نہ آجائے (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۔ آیت ۲۸۰) اس سے صاف طور پر (دلالۃً یا اشارۃً) یہ بھی نکل رہا ہے کہ قرض لینے والے خوشحال بھی ہوتے تھے اور خوش حال شخص عموماً قرض تجارت کے لئے لیا کرتا ہے۔

بنک یا حکومت سے ملنے والا سُود "ربا" ہے

مذکورہ بالا تفصیلات و دلائل کا صریح تقاضا یہی ہے کہ تجارتی سُود، اسی طرح بنکوں سے یا حکومتی اداروں سے ملنے والا سُود بھی "ربا" ہی ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوص ہے۔ اسی لئے تمام قابلِ ذکر علماء ومجالسِ علمیہ نے اس کی حرمت کا ہی فتویٰ دیا ہے۔

راقم اپنی کتاب "بنک، انشورنس اور سرکاری قرضے" میں یہ تفصیل پیش کر چکا ہے کہ جدہ میں "البنک الاسلامی" کی دعوت پر منعقد ایک علمی و فقہی مجلس، جس میں راقم خود بھی شریک تھا، اس میں تمام دُنیا بشمول مصر، شام، سعودی عرب کے علماء نے بنکوں کے سُود کو "ربا" ہی قرار دیا۔ اسی طرح "المجمع الفقہی" (جس کا صدر مقام جدہ ہے اور جس میں دُنیا بھر کے تقریباً ایک صد ممتاز علماء شریک یا رکن ہیں) نے بھی بنک کے سود کو "ربا" ہی قرار دیا

ہے۔ اس کی صراحت "المجمع الفقہی" کے ایک اہم ترین رکن اور پاکستان کے
شرعی عدالت کے جسٹس ممتاز عالم دین مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنے مکتوب میں فرمائی
ہے جو قومی آواز، لکھنؤ کی اشاعت ۱۵ر اگست ۱۹۹۲ء کو تیسرے صفحہ پر شائع ہوا۔

ادارہ جاتی یا حکومتی قرضے

آج کل حکومتوں کی طرف سے مختلف اسکیموں کے تحت مختلف قسم کے قرضے دیئے جاتے
ہیں۔ ان سب کے احکام ہر قسم کی تفصیلات سامنے آنے کے بعد ہی معلوم کئے جا
سکتے ہیں، لیکن ان میں سے کچھ قرضوں کی تفصیلات عام طور پر معلوم ہیں اس لئے
یہاں ان کے احکام مختصراً ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) مرکز اور بعض صوبائی حکومتیں بے روزگار، تعلیم یافتہ نوجوانوں کو روزگار
اسکیم کے تحت قرضے دیتی ہیں جن میں قرض کا کچھ حصہ بالکل معاف کر دیا جاتا ہے
اور بقیہ رقم پر وہ سُود لگا کر وصول کرتی ہیں، لیکن واپس کی جانے والی کل رقم سُود
کو شامل کرنے کے بعد بھی، اس مقدار سے کم ہی رہتی ہے جو حکومت نے مقروض
کو دی تھی، شرعی اصول کے لحاظ سے اس طرح کا قرض لینا دینا دونوں جائز ہے۔
کیونکہ اس میں قرضدار کو اصل قرض کی رقم سے زیادہ کچھ نہیں دینا پڑتا۔

اسی طرح کا قرض بعض اور اسکیموں کے تحت بھی حکومت دیتی ہے جس میں
دی ہوئی رقم سے زیادہ وصول نہیں کرتی۔ لہٰذا ایسا ہر قرض لینا اور دینا شرعاً
درست ہوگا، جس میں مقروض کو اصل قرض کی رقم پر کچھ اضافہ نہ دینا پڑے
چاہے حکومت یا ادارہ اپنے حسابات میں اس کے ایک حصہ کو سُود کا نام
ہی کیوں نہ دے۔

(۲) حکومت یا کوئی اور ادارہ، کسی شخص یا ادارہ کو مکان یا آلات مثلاً
ٹریکٹر، مشین، پمپنگ انجن، قرض پر فراہم کرے اور اپنے حسابات میں وہ کچھ رقم کو
قیمت قرار دے اور کچھ حصہ کو سُود، اور ادائیگی کی مدت اور کل قیمت متعین ہو
(یعنی قسطوں وغیرہ کی تفصیلات بھی طے ہوں کوئی ابہام نہ ہو) تو یہ صورت
بھی جائز ہوگی، کیونکہ ان میں ایک طرف مکان، مشین یا ٹریکٹر ہے۔ دوسری

طرف نقد رقم (اس کے علاوہ اور کوئی وجہ بھی ایسی نہیں جو معاملہ کو شرعاً فاسد کر دے)

ہاں! اگر ادارہ یا حکومت، مکان، ٹریکٹر یا مشین دینے کے بجائے، مکان
ٹریکٹر یا مشین خریدنے کے لئے نقد روپیہ قرض دے اور اس قرض کو بالاقساط روپیہ
ہی کی صورت میں اس طرح وصول کرے کہ قرض کی مقدار سے وصول کی جانے والی مقدار
زیادہ ہو تو یہ شکل ناجائز ہوگی کیونکہ اس میں "ربا" پایا جاتا ہے[1]۔

بنک کے فکسڈ ڈپازٹ میں رقم جمع کرنا، بونڈ یا ایسے شیئر اور سرٹیفکیٹ خریدنا
جس میں سُود ملتا ہو قطعاً ممنوع ہے۔

(۳) حکومت کی طرف سے اس طرح کسانوں کو بیج وغیرہ فراہم کیا جائے کہ وہ
بیج ہی کی قسم کا اناج، بعد میں دی ہوئی مقدار سے زیادہ واپس لے۔ مثلاً بیس
کلو گیہوں، بیج کے طور پر کسان کو بونے کے لئے قرض دے اور بعد میں ۲۵ کلو گیہوں
اس سے وصول کرے تو یہ شکل ناجائز ہوگی۔ کیونکہ اس میں ہم جنس کا تبادلہ
ہم جنس سے کمی بیشی سے ساتھ ہوا۔ اور یہ "ربا" ہے۔

ہاں! اگر بیج کے بدلہ اس جنس کے اناج کے بجائے روپیہ لیا جائے خواہ
وہ اصل قیمت سے زیادہ ہی ہو یا دوسری جنس کا اناج وصول کیا جائے (مثلاً گیہوں
کے بیج کے بدلہ چنا) تو یہ شکلیں جائز ہوں گی۔

(۴) مصیبت زدہ لوگوں کو کسی ادارہ یا حکومت کی طرف سے امداد کے نام سے
کوئی رقم اس طور پر دی جائے کہ مقررہ مدت کے بعد (بالاقساط یا یک مشت)
وصول کی جائے گی۔ مگر اس رقم کی فراہمی اور وصولی پر آنے والے اخراجات کے
بقدر (قرض دی جانے والی رقم سے) زیادہ وصول کی جائے تو اس اضافہ کو

---

[1] حکومت کی طرف سے ملنے والی قرض رقم کی اضافہ کے ساتھ واپسی (یا اس کے برعکس ہو تو) کا
سُود (ربا) ہونا بھی شک و شبہ سے بالاتر ہے جس طرح شخصی قرض پر اضافہ کی رقم کا سُود ہونا۔ اس کے
تفصیلی دلائل راقم نے اپنی کتاب "بنک، انشورنس اور سرکاری قرضے" کے اندر "سرکاری قرضے" کے
باب میں پیش کر دیئے ہیں۔ (اس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے) ٭

"ربا" (سُود) قرار دینا اور ناجائز ٹھہرانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس شکل کو جائز قرار دینے کی گنجائش ہے۔ بشرطیکہ یہ اضافی رقم اخراجات کے بقدر ہی ہو اس سے زیادہ نہ ہو۔ اخراجات سے زیادہ وصول کی جانے والی رقم کا۔ قرض ادا کرنے والوں کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اگر ان کا پتہ نہ چل سکے یا کسی وجہ سے انہیں لوٹانا عملاً ممکن نہ ہو یا مصلحتِ شرعی کے خلاف ہو تو اتنی رقم کا فقراء پر صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

پراویڈنٹ فنڈ کا حکم

پراویڈنٹ فنڈ کا جو شکل قانونی طور پر اس وقت رائج ہے کہ طے شدہ تنخواہ کا ایک حصّہ ملازم کو ہر ماہ تنخواہ کے ساتھ نہیں دیا جاتا بلکہ وہ ادارہ کے پاس محفوظ رہتا ہے۔ ریٹائر ہونے کے وقت (جس کی مدت عموماً متعین ہوتی ہے) مقررہ اضافہ کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ شرعاً یہ شکل درست ہے اور ملازم کو ریٹائر ہونے پر اس مد میں ملنے والی پوری رقم کا لینا اور اپنے خرچ میں لانا شرعاً جائز ہے۔ فنڈ وصول ہونے پر اس کی زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔

بنک یا کسی اور طریقے سے ملنے والے سُود کا مصرف

بنک سے ملنے والے سُود کا بھی یہی حکم ہے کہ اصلاً اُسے واپس کیا جائے جس سے وہ سُود لیا گیا ہے۔ لیکن اگر اس کا پتہ نہ چل سکے یا کسی وجہ سے اُس کی طرف لوٹانا عملاً سخت دشوار ہو یا مصلحتِ شرعی کے خلاف ہو تو سُود کے بقدر رقم کا مستحقین پر صدقہ کرنا شرعاً ضروری ہوگا۔ ظاہر ہے کہ بنک کسی شخص کا نام نہیں بلکہ ادارہ کا نام ہے اور یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ اگرچہ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ "بنک" نے سُود دیا۔ لیکن درحقیقت وہ سُود خود نہیں دیتا بلکہ وہ ایک درمیانی واسطہ ہے جو کچھ لوگوں سے سُود لے کر وہی سُود دوسروں کو دے دیتا ہے۔

اس صورتِ حال کا تقاضا یہ ہُوا کہ بنک سے ملنے والا سُود اگر بنک کو ہی واپس کر دیا جائے تو دراصل وہ اُس شخص کو واپس نہیں ہُوا جس نے سُود دیا تھا۔ کیونکہ اس شخص کو تو یہ سُود واپس کرنے والا جانتا ہی نہیں (بنک کے اصول کی رُو

سے اس کا جاننا بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ بنک اپنے کسی بھی گاہک کے بارے دوسرے گاہک کو بھی مطلع نہیں کرتا (بلکہ وہ از روئے قواعد کسی کو مطلع نہیں کر سکتا) اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بنک سے ملنے والی سُود کی رقم کا اصل مالک نامعلوم ہے اور اس تک رسائی عملاً ممکن بھی نہیں۔ پھر یہ بھی امکان ہے (بلکہ عملاً ایسا ہی ہوتا ہے) کہ اگر بنک کو اس کا دیا ہُوا سود لوٹا دیا جائے (یا بنک سے سُود نہ لیا جائے) تو وہ اسے اپنی صوابدید سے ایسی جگہ خرچ کر سکتا ہے جو شرعی اعتبار سے بہت غلط بلکہ خطرناک ہو۔

مثلاً اس سے مندر، گرجا یا کوئی اور بُت خانہ بنوا دے (جیسا کہ اس صدی کے اوائل میں ہو چکا ہے) یا ایسی کسی اسکیم میں لگا دے جس کا نتیجہ اسلام یا مسلمانوں کے حق میں بہت خراب نکلے۔ ان وجوہ کی بنا پر بنک سے ملے ہُوئے سُود کا صدقہ کرنا ہی ضروری اور متعین ہو جاتا ہے (لیکن صدقہ کی نیت سے بنک میں روپیہ جمع کرنا جائز نہ ہوگا)۔

ایک سوال

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ "سرکاری بنک" سے ملے ہُوئے سُود کی رقم سے ایسے سرکاری ٹیکسوں کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہوگا جو شرعی نقطۂ نظر سے ظالمانہ ٹیکس کہلائے جانے کے مستحق ہیں، حالانکہ آج کل عام طور پر علماء و مفتی حضرات اُسے جائز و صحیح قرار دیتے ہیں (خود راقم حروف کی ایک تحریر جو اسی کتاب میں شامل ہے، سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے) راقم کے خیال میں سرکاری بنکوں سے ملے سُود سے سرکاری ٹیکسوں کی ادائیگی کا جواز اس بنیاد پر ہے کہ بنکوں کے مالکین کی بھی کچھ رقم ضرور شامل ہوتی ہے (چاہے اس کا تناسب بہت کم ہو)۔

لہٰذا بنک جو سُود دیتا ہے اُس کا ایک حصّہ تو بظاہر ضرور بنک کے مالک (یا مالکین) کی ملکیت سے دیا جاتا ہے۔ مزید تفصیل راقم کی کتاب "بنکنگ انشورنس اور سرکاری قرضے" میں دیکھی جائے۔

بنک کے کھاتہ میں شامل سُود کی رقم کا صدقہ

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہو رہا ہے کہ بنک سے ملنے والی رقم کے سُود ہونے کا قطعی فیصلہ اور حکم اُس وقت ہوگا جب کھاتے دار اپنی کُل جمع شدہ رقم بنک سے نکال لے اور اس پر اضافہ ملے۔ یہ "اضافہ" ہی درحقیقت سُود ہوگا اور اسی کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ کھاتے دار نے اگر جمع شُدہ اپنی اصل رقم سے زیادہ کچھ وصول نہیں کیا ہے تو بنک سے نکالے جانے والی رقم سُود نہیں ہوگی بلکہ اصل جمع شدہ رقم کا جزو ہوگی (خواہ بنک میں اُس کے کھاتے کے اندر، سُود کے نام سے کچھ رقم جمع کر دی گئی ہو) اس لئے اس کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ اگر کسی شخص نے بنک میں جمع شدہ اپنی پوری رقم نہیں نکالی بلکہ اس نے یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ اُس کے کھاتے میں اتنی رقم (مثلاً ۵۰۰ روپے) سُود کے نام سے جمع کر دی گئی ہے۔ کچھ رقم اس خیال سے نکالی کہ یہ سُود کی رقم ہے جسے وہ صدقہ کرے گا، تو آیا ایسی صورت میں جبکہ اس رقم کا سُود ہونا متعین نہیں ہے اس رقم کے اس نیّت سے صدقہ کرنے سے کیا وہ بری الذمہ ہو جائے گا؟ اور اس پر آئندہ پوری جمع شدہ رقم وصول ہو جانے کے بعد جو اضافہ ملے گا پھر اس کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا؟ یہ اہم سوال ہے جو اس جگہ پیدا ہوتا ہے۔

بعض علماء کے نزدیک پہلی مرتبہ کا صدقہ کرنا کافی ہوگا۔ بعد میں "اضافہ" ملنے پر، پھر صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ ہاں! اگر وہ "اضافہ" پہلے صدقہ کی ہُوئی رقم سے زیادہ ہو تو "زیادہ" کے بقدر صدقہ کرنا بہر حال ضروری ہوگا۔

(نوٹ :۔ شدید ضرورت کے بغیر بنک میں رقم رکھنا جائز نہیں، کیونکہ سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے۔)

ایک سنگین مغالطہ

بعض حلقوں میں یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ "سُود کی رقم سے "بیت الخلاء" بنانا درست ہے یا کسی اور فلاحی

کام میں لگا دینا چاہیئے" صحیح نہیں۔ کیونکہ جیسا کہ اُوپر گزرا صدقہ کرنے کے علاوہ سُود کی رقم کا اور کوئی استعمال درست نہیں (تفصیلی دلائل راقم نے اپنی کتاب میں پیش کر دیئے ہیں) اور "بیت الخلاء" بنا دینے کی بات تو بہت ہی مضحکہ خیز ہے۔ شریعت سے تھوڑی بہت واقفیت رکھنے والا بھی اسے درست نہیں کہہ سکتا۔ کیونکہ "بیت الخلاء" اور "بیت الضیافۃ" (ڈرائنگ روم) جیسے مکان کے حصّوں کا حکم اس بارے میں یکساں ہے۔ کیونکہ مکان کے یہ سب حصّے ہیں جو رہنے والے کی ضرورتیں پُورا کرتے ہیں اور ان سب سے ہی نفع اُٹھایا جا سکتا ہے۔ اس لئے جس طرح "سُود" کی رقم سے کھانے، سونے کا کمرہ بنانا ممنوع ہے اسی طرح رفع حاجت کا گھر (بیت الخلاء) بنانا بھی ممنوع ہے۔

بنک کے سُود سے حکومت کے ٹیکس دینا اور ٹیکس کے بقدر سُود لینا

بنک سے سُود اگر نہ لیا جائے اور بنک ہی میں چھوڑ دیا جائے۔ اگر وہ بنک کے منافع میں شمار سمجھا جاتا ہو تو اس صُورت میں بھی بنک میں اس کا چھوڑنا درست نہیں۔ کیونکہ وہ مزید سُودی لین دین، یعنی سُودی کاروبار میں اضافہ کا ذریعہ بنے گا (یا بن سکے گا) اس طرح اعانت علی المعصیۃ ہوگی (یا اس کا امکان لازم آئے گا۔) لہٰذا اس گناہ سے بھی بچنے کے لئے بنک سے لے کر مصرفِ زکوٰۃ میں صرف کرنا (لقطہ کی طرح) ضروری ہوگا۔ اسی علت کی وجہ سے بلا ضرورت بنک میں روپیہ جمع کرنے سے بھی محتاط علماء منع کرتے ہیں۔ لیکن اگر ضرورتاً وہاں رکھنے کی اجازت دے دی جائے تو بھی "الضرورۃ تقدر بقدرھا" (۱) قاعدہ کے مطابق اسی حد تک یہ اجازت محدود رہے گی کہ جو ناگزیر ہے۔

ظاہر ہے کہ بنک میں اس رقم کے (سُود کی رقم) چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حکومت کے ایسے ٹیکسوں میں جن کی منفعت، ٹیکس دہندہ کو نہ پہنچتی ہو اور شرعاً وہ "ظالمانہ ٹیکس" کے زمرہ میں آتے ہوں تو حکومت کو دی

گئی ٹیکسوں کی رقم کے بقدر، حساب لگا کر ٹھیک اتنی ہی مقدار کا حکومتی بنکوں سے سُود وصول کر لینا اور اُس کا استعمال کر لینا یا حکومتی بنک کے سُود سے حکومت کو ظالمانہ ٹیکس دینا تو اصولاً جائز ہونا چاہیئے لیکن اول تو ٹیکسوں کی منفعت نہ پہنچنے اور پھر اس کی ٹھیک مقدار کا تعین بسا اوقات مشکل معلوم ہوتا ہے اور پھر سُود کی اتنی ہی مقدار پر اکتفاء اور زیادہ دشوار نظر آتا ہے۔

مزید برآں یہ کہ اس طرح کی اجازت سے سُود لینے کا دروازہ کُھل جانے کا خطرہ ہے۔ کیونکہ یہ عام تجربہ ہے کہ ایک بار کسی کام کی اجازت، اگرچہ بہت سی قیود اور حدود کے ساتھ دے دی جائے تو پھر عوام ان حدود و قیود کا لحاظ کئے بغیر اس کام میں مُبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے سدًّا للذریعہ حکومتی بنکوں سے ملے ہوئے سُود کے بھی عام استعمال کی اجازت نہ دینا ہی بہتر ہے (خواہ وہ غیر شرعی ٹیکسوں کے بقدر ہی لیا گیا ہو۔)

علاوہ ازیں یہ کہ حکومت کے بعض ٹیکس وہ ہیں جو ظاہری طور پر ظالمانہ معلوم ہوتے ہیں مگر ان کی منفعت (کبھی غیر محسوس طریقہ پر) ٹیکس دینے والے کی طرف بسا اوقات لوٹ آتی ہے۔ گویا اس طریقہ سے وہ ٹیکس اس خدمت کا بدل ہو جاتا ہے جو حکومت کی طرف سے ٹیکس دہندہ کی کی گئی ہے۔ اس خدمت کے بعد سُود لینا حقیقتہً "ربا" ہی ٹھہرے گا۔

پرائیویٹ بنکوں کے سُود کا بھی یہی حکم ہے جو اُوپر سرکاری بنکوں کا گزرا کہ اُن کے پاس نہ چھوڑے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو اُوپر حکومت کے بنک سے سُود لے کر اسے مصرفِ زکوٰۃ کے صَرف کرنے کے ذیل میں بیان ہُوئی۔

البتہ اگر حکومت کے کسی ٹیکس کا ظالمانہ ہونا متعین ہو جاتے (اور اُس کے بدلے کوئی معتدبہ منفعت بھی حاصل نہ کی گئی ہو) تو اس ٹیکس کا گورنمنٹ کے بنک سے ملے ہُوئے سُود کی رقم سے ادا کرنا اصولاً جائز معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح

۱؎ یعنی جتنے سے ضرورت پوری ہو جائے بس اتنا ہی جائز ہوگا۔

ظالمانہ ٹیکس کے بقدر حکومت (یا اس کے کسی ادارہ) سے قانونی طریقہ پر وصول کر لینا بھی شرعاً درست ہونا چاہیئے۔

عورتوں کی ملازمت اور فوجی یا نرسنگ کی تربیت

عورتوں سے ایسے کام لینا جو اُن کی صنفی وضع اور طبیعتِ نسوانی سے زیادہ مناسبت نہ رکھتے ہوں مخصوص صورتوں میں ان شرائط کی پابندی کے ساتھ جو اس صنفِ نازک کے لئے شریعت کی طرف سے لگائی گئی ہیں (مثلاً مکمل پردہ کے ساتھ اور جن میں مَردوں کی شان نہ پیدا ہو) اس شکل میں جائز ہو گا جب وہ کام فی نفسہٖ بھی جائز ہوا اور اس کے لئے جائز وسائل بھی اختیار کئے جائیں۔ اسی اصل کی بنیاد پر فوجی تربیت دینے (ان کاموں کی تربیت جو عورتوں کے مناسبِ حال ہوں) یا دوسرے ایسے کام ان سے لینے کی گنجائش ہے جن سے کہ ان کے فتنہ میں پڑنے کا خطرہ نہ ہو۔

بظاہر عورتوں کو نرسنگ کی تربیت دینے میں تو (ان پابندیوں کے ساتھ جن کا اُوپر ذکر ہُوا) کوئی حرج نہیں لگتا ہے لیکن نرسنگ کے عمل میں مشغولیت سے بعض اوقات ان کے فتنہ میں پڑ جانے کا خطرہ یقینی سا ہوتا ہے۔ اگر اس سے بچنے کا بندوبست بھی پختہ اور یقینی ہو تو اس کی گنجائش ہے کہ ان سے نرس کا کام لیا جا سکے۔

سی آئی ڈی کی مُلازمت

چونکہ "جاسوسی" جائز نہیں ہے مَردوں کے لئے بھی، اس لئے جاسوسی کی جو صُورتیں مَردوں کے لئے حرام ہیں وہ عورتوں کے لئے بطریقِ اولیٰ حرام ہی ہوں گی۔ بس وہ صُورت جائز ہے جس میں بے گناہ کو ضرر نہ پہنچے اور جھوٹی رپورٹ یا اور کوئی غیر شرعی کام نہ کرنا پڑے۔

نیشنلائزیشن (قومیانے) کی شرعی حیثیت

آج کل بعض خاص نظریات کے تحت کچھ ملکوں میں "نیشنلائزیشن" ترقی پسندی کا ثبوت فراہم کرنے کے لئے فیشن کے طور پر بھی کیا جانے لگا ہے (مگر اب صورتِ حال بالکل بدل چکی ہے بلکہ معکوس ہوگئی ہے) اس کی تو بالکل شرعاً گنجائش نہیں ہے کیونکہ شخصی ملکیت کا اسلام نہ صرف قائل ہے بلکہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری اشخاص اور حکومتوں پر ڈالتا ہے۔ اسی بنا پر اگر حفاظت کی راہ میں جان بھی تلف ہو جائے تو اُسے شہادت کہتا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے:

من قُتل دون مالہ فھو شھید۔

"یعنی جو شخص اپنے مال کی (حفاظت کی) خاطر قتل کر دیا جائے وہ شہید ہوتا ہے۔"

اسی حدیث (من قتل دون مالہ فھو شہید) سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ جیسے صوفی منش اور زاہد صحابی، صوبہ کے گورنر، عتبہ بن ابی سفیان سے قتال پر اس وقت آمادہ ہو گئے تھے جب عنبسہ نے اُن کے باغ کی دیوار کو (پانی کے چشمہ کی زد میں آجانے کی وجہ سے) پھوڑ دینا چاہا تھا۔ ظاہر ہے کہ چشمہ مفادِ عام کی چیز ہوتی ہے اور حکم بھی حاکم کا تھا، کسی عام شخص کا نہ تھا۔ اس واقعہ سے نیشنلائزیشن کے حکم شرعی کے بارے میں بڑی رہنمائی ملتی ہے۔ پورا واقعہ مسلم کی شرح فتح الملہم میں اس طرح ہے:

لما كان بين عبد الله بن عمرو وبين عنبسة بن ابى سفيان ما كان اشار الى ما بينه حيوة فى رواية عند الطبرى فان اولها ان عاملاً لمعاويةؓ اجرى عيناً من ماء ليسقى بها ارضاً فدنا من حائط لآل عمرو

بن العاص فاراد أن يخرقه ليجرى العين منه الى الارض فاقبل عبد الله بن عمرو ومواليه بالسلاح وقالوا والله لا تخرقون حائطنا حتى لا يبقى منا احد فذكر الحديث فركب خالد بن العاص الى عبد الله بن عمرو فوعظه خالد فقال عبد الله بن عمرو أما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "من قتل دون ماله فهو شهيد"۔[1]

"حضرت عبداللہ بن عمرو (ابن العاص) اور عنبسہ ابن ابی سفیان کے مابین جو اختلاف ہوا (جس کا ذکر صحیح مسلم کی روایت میں ہے) اس کی وجہ (جیسا کہ طبری کی روایت میں ہے) یہ تھی کہ حضرت معاویہؓ کی طرف سے مقرر کردہ گورنر (عنبسہ) نے ایک چشمہ آبپاشی کے لئے نکالا تھا، وہ اسے حضرت عبداللہ بن عمرو کے باغ کی دیوار سے گزار کر آگے لے جانا چاہتا تھا۔ اس پر حضرت عبداللہ مزاحم ہوئے اور لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اس صورتِ حال کو دیکھ کر حضرت عبداللہ کے چچا خالد بن العاص انہیں سمجھانے آئے لیکن وہ اس پر بھی نہ مانے اور اس وقت یہ حدیث پڑھ کر سنائی کہ اللہ تعالےٰ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: "جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے (ظالم کے ہاتھوں) تو شہید ہوتا ہے۔"

ہاں اگر کسی خاص چیز (جس کا تعلق مفادِ عامہ سے ہو) کے بارے میں تجربہ سے ثابت ہو چکا ہو کہ فلاں شخص کی ملکیت میں رہنے سے عام لوگوں کو واقعۃً حقیقی ضرر پہنچ رہا ہے اور وہ شخص یا اشخاص تنبیہوں کے باوجود بھی اپنی ایذا رسانی کی روش کو بدلنے کے لئے تیار نہ ہوں تو شخصی مفاد پر عمومی مفاد کو ترجیح دی جائے گی[2] یا کسی چیز کے مالک سے ذاتی یا شخصی فائدہ کی چیز لئے بغیر عمومی فائدہ کا کام نہ ہو

---

[1] فتح الملہم شرح مسلم للعلامہ شبیر احمد عثمانیؒ صـ۲۸۴ ج ا، متنِ حدیث صحیح مسلم ج ا صـ۸۱ پر ہے (مطبوعہ رشیدیہ دہلی)

[2] مثلاً غلہ یا انسانی ضرورت کے سامان کی ذخیرہ اندوزی کرنے والے سے لے کر زبردستی قیمتاً (قیمت حکومت مقرر کر سکتی ہے) حکومت ضرورتمندوں کو دلوا سکتی ہے (مگر حکومت قیمت مقرر کرتے وقت دونوں کی، مالک اور خریدار کی رعایت کرے، ایسا نہ ہو کہ ایک کی کھلی حق تلفی ہو۔)

سکتا ہو، مثلاً کسی کا کھیت لئے بغیر سڑک نہیں بن سکتی ہو اور اس جگہ سڑک کا بنانا مفادِ عامہ کے نقطۂ نظر سے ناگزیر ہو، اسی طرح کسی جگہ سے ریلوے لائن نکالنا ضروری ہو اور وہ لائن کسی شخص کا کھیت لئے بغیر نہ نکل سکتی ہو، یا کسی جگہ مسجد کا بنانا ضروری ہو اور جس جگہ مسجد بننا (یا توسیع کیا جانا) ضروری ہو، وہ جگہ کسی کی شخصی ملکیت میں ہو، تو ایسی صورتوں میں صرف امام (حاکم عام) مالک کی اجازت کے بغیر بھی وہ جگہ قیمتاً لے کر نفع عام کے کام میں شامل کر سکتا ہے۔

جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی توسیع کے وقت کیا تھا (جس کا حوالہ آگے آرہا ہے) بس ایسی مخصوص شکلوں میں ہی شخصی چیز کے جبراً لینے کی بھی تھوڑی سے گنجائش نظر آتی ہے۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اصل مالک کو راضی کرنے کی پوری کوشش کرے، وہ اگر کسی بھی طرح راضی ہو سکے تو اس کے بعد ہی اس سے لے کر نفع عام کے کام میں لگائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی توسیع ہونا اور اس میں آس پاس کے مکانات شامل کرنا، نیز حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا اپنا مکان دینے میں تامل کرنا مشہور واقعات ہیں جو اس موضوع کی بہت سی کتابوں میں ملتے ہیں[1]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو کے پانی کے چشمے کے لئے بھی اپنا کھیت نہ دینے کی (حالانکہ چشمہ مفادِ عامہ کی چیز ہے) ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ان کے کھیت کے علاوہ دوسری جگہ سے وہ چشمہ نکالا جا سکتا ہو گا یا پھر ان کا مسلک یہی ہو گا کہ اپنی چیز کسی بھی وجہ سے کسی دوسرے کو دینے نہ دینے کا حق اس کے مالک کو ہی ہے کسی اور کو حتیٰ کہ حکومت کو بھی جبراً لینے کا حق نہیں ہے (جیسا کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے ان کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے) اور خیر القرون میں، جبکہ دوسرے کے فائدہ کے لئے اپنا نقصان گوارہ کر لینا عام بات تھی کسی کو ضرر پہنچانے کا مزاج ہی نہ تھا بلکہ دوسروں کی تکلیف اپنی تکلیف سمجھی جاتی تھی۔ ایسے زمانہ میں حکومت کو

---

[1] مثلاً دیکھئے "خلاصۃ الوفاء باخبار دار المصطفیٰ" ص ۲۵۷ تا ص ۲۵۸ (مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ طبع دمشق ۱۳۹۲ھ)

جبراً وصول کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ پھر اگر عنبسہ جیسے حاکم (گورنر) عبد اللہ بن عمرو جیسے زاہد صحابی سے کوئی چیز جبراً حاصل کرنے کی کوشش کریں تو اس میں قرینِ قیاس یہی ہے کہ وہ ضرورت ایسی نہ ہو گی جس سے مفادِ عام وابستہ ہو۔ بلکہ اس کا پورا امکان ہے کہ حضرت عبد اللہ یہ سمجھے ہوں کہ عنبسہ اپنے حاکمانہ اثر واقتدار کی وجہ سے زبردستی کرنا چاہتے ہیں۔ ایسی صورت میں عزیمت اسی میں ہے کہ اپنے حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

لائسنس کی خرید وفروخت کا شرعی حکم

لائسنس جس کی حقیقت تجارت کا اجازت نامہ ہے، یہ شرعاً غیر متقوم (ناقابلِ معاوضہ) محض ایک حق ہے، اس سے کسی عین (حقیقی شئی) کا استحقاق بھی حاصل نہیں ہوتا، چہ جائیکہ اس کی ملکیت حاصل ہو۔ اسی لئے وظائف کی سند پر عوض لینے کے بارے میں (جس کی بیع میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے) دلائلِ شرعیہ کا تقاضا عدمِ جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ اکثر علماء کا رجحان عدمِ جواز کی ہی طرف ہے لیکن لائسنس کو تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے اور نہ اس کی بیع کے جواز کے لئے "نزول عن الوظائف[1]" کے مسئلہ سے استدلال کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا لائسنس کی بیع احقر کے خیال میں جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ پر روشنی ڈالنے والی ایک صحیح حدیث (بیع الصکاک کی ممانعت والی حدیث) صحیح مسلم[2] اور مؤطا امام مالک[3] میں موجود ہے۔ اس حدیث سے اس قسم کے مسائل پر بہت روشنی پڑتی ہے اور عدمِ جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] وظیفہ سے دستبرداری کے عوض کچھ رقم لینا (اس کی تفصیل "حق تالیف وطباعت" کی بحث میں ملاحظہ کیجئے) [2] صحیح مسلم ج ۲ ص ۵ [3] مؤطا امام مالک ص ۲۷۱۔ بیع الصکاک کی حقیقت اور تفصیل بھی "حق تالیف" والے حصہ میں دیکھئے)۔

البتہ لائسنس کے مالک کے بارے میں کبھی کبھی ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے
کہ اُسے شریک (فی شرکۃ الوجوہ) قرار دے کر اور روپیہ لگانے والے کے ساتھ
اُس کی شرکت کو "شرکتِ وجوہ" (جس کی فقہاء نے تفصیلات بیان کی ہیں اور اُس
کے جواز کے قائل ہوئے ہیں) کے قائم مقام ٹھہرا کر کیا جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے؟
لیکن احقر ابھی تک کسی آخری نتیجہ پر نہیں پہنچ سکا ہے۔ حضرات علماء کے سامنے غور
کرنے کے لئے بطور سوال۔ یہ بات عرض کی گئی ہے اگر وہ کسی نتیجہ پر پہنچ جائیں تو احقر
کو بھی مطلع فرمائیں، بڑا کرم ہوگا۔

پوسٹ کارڈ یا ڈاک ٹکٹوں وغیرہ
کی زیادہ قیمت پر خرید و فروخت

پوسٹ کارڈ یا لفافہ کی قیمت دراصل اس کاغذ یا دفتی کی قیمت نہیں ہے،
بلکہ وہ حقیقۃً نامہ بری (خط پہنچانے کی) اجرت ہے۔ ڈاک خانہ اس کاغذ کی
قیمت تو گویا لیتا ہی نہیں جو کاغذ کارڈ یا لفافہ میں لگا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
اگر کوئی شخص کاغذ اپنے پاس سے لگائے تو بھی ڈاک خانہ اس کی اُجرت پوری
لیتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص لفافہ زائد قیمت میں بیچتا ہے تو وہ زیادتی
کسی بدل کے بغیر لیتا ہے جس کا اُسے حق نہیں ہے۔ لہٰذا اس "زیادتی" پر
رشوت یا سُحت (حرام مال) کی تعریف صادق آجاتی ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ
نے بھی امداد الفتاویٰ میں اسٹامپ کی قیمت، منی آرڈر کی فیس اور ڈاک ٹکٹ کی
قیمت کو اُجرت ہی قرار دیا ہے [1] اور موصوف نے اصلاً اسی بنا پر اسٹامپ کی
زیادہ قیمت لینے کو بھی ناجائز کہا ہے [2]

۱؎ امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۴۴۳ ۲؎ ایضاً

بونس کا حکم

دراصل آج کل بڑی کمپنیوں اور بڑے کارخانوں میں مستقل کارکنوں کو صرف
اجیر (مزدور) ہی نہیں بلکہ شریک بھی سمجھا جاتا ہے۔ "بونس" حقیقتاً وہ منافع ہے
جو مزدوروں کو بحیثیت شریک کے دیا جاتا ہے اور جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ
مزدوروں کو ابتداءً عام طور پر بونس نہیں دیا جاتا بلکہ جب مقررہ مدت مثلاً ایک
سال گزر جاتا ہے اور وہ مستقل ہو جاتا ہے تب اسے بونس کا استحقاق ہوتا ہے۔
عموماً عقدِ اجارہ کے وقت، یعنی ملازمت کی ابتداء میں بونس دینے کی شرط
نہیں ہوتی اور نہ اس کا رواج ہی ہے۔ بلکہ ابتداء میں تو صرف عقدِ اجارہ (کنٹریکٹ)
ہی ہوتا ہے اور بعد میں بونس (جو بحیثیت شریک کی حیثیت دے دی جاتی ہے
تب وہ بونس کا مستحق، یعنی کمپنی کی یا کارخانہ کے نفع میں حصہ دار
بنتا ہے۔

اگر واقعۃً ایسا ہی ہوتا ہے تو اس صورت میں عقدِ اجارہ (کنٹریکٹ)
صحیح اور بعد میں بونس (جو بحیثیت شریک کے نفع میں حصہ ملتا ہے) کے
ناجائز ہونے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی جب کہ نفع کا تناسب معلوم ہو۔
اور بھی کوئی شرط، مفسدِ عقد (معاملہ کو خراب کرنے والی) نہ ہو اور تمام
فریق اس پر (دلالۃً یا صراحتاً) راضی ہوں، تو "بونس" کا لینا دینا
دونوں جائز ہے۔

۱؎ امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۴۴۳

حقِ تصنیف وطباعت کا شرعی حکم

اِدھر کوئی نصف صدی سے جو مسائل زیرِ بحث ہیں۔ ان میں "حقِ تالیف و تصنیف" اور اس کے رجسٹریشن کا مسئلہ بھی ہے۔ اگرچہ اس درمیان اس موضوع پر کافی لکھا گیا ہے۔ مگر اندازہ ہوتا ہے کہ حقانی علماء کی پوری جماعت ابھی متفقہ طور پر کسی ایک متعین نتیجہ تک نہیں پہنچ سکی ہے [1]

اس لئے گفتگو کی گنجائش اب بھی باقی ہے۔ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اس بحث کے کئی پہلو ہیں۔ غور و فکر کے وقت ان سب ہی پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس کے بعد ہی کوئی رائے قائم کی جاسکے گی۔ مثلاً:

(۱) مصنف کا مسودہ اور اس کی خرید و فروخت (۲) مصنف کا کسی شخص

---

[1] اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ برصغیر کے اکابر علماء مثلاً حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہم اللہ کی اکثریت نے حقِ تالیف و تصنیف کا رجسٹریشن کرانے (خاص طور پر اس کی خلاف ورزی کرنے والے سے مالی ہرجانہ لینے) کو ناجائز بتایا ہے۔ لیکن بعض دیگر علماء مثلاً مولانا مفتی عبدالغنیؒ (سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی، شاگرد حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ) اور مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہٗ حقِ تالیف کی رجسٹری یعنی اس پر معاوضہ لینے کو جائز قرار دیتے ہیں (دیکھئے فتاویٰ رحیمیہ جلد سوم ص۲۴۳، ص۲۴۵) ان دونوں قولوں کے درمیان فی الجملہ ایک نقطۂ اشتراک بھی غور کرنے سے نکلتا نظر آسکتا ہے (کیا عجب ہے کہ اگلی سطریں اسی کی تلاش کی ایک کوشش ثابت ہوں) بعض ثقہ لوگوں سے سنا ہے کہ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہؒ بھی جواز کے قائل تھے۔

کو طباعت و اشاعت کا اختیار دینا اور اس پر معاوضہ لینا۔ (۳) طباعت کا اختیار ملنے والے شخص کا اپنا یہ اختیار کسی دُوسرے کے سپرد کرنے پر معاوضہ لینا۔ (۴) مصنف یا ناشر کا رجسٹریشن کرانا اور اس کی خلاف ورزی کرکے چھاپنے والے شخص سے مالی ہرجانہ وصول کرنا۔ (۵) بلا اجازتِ مصنف (یا مجاز طابع و ناشر کی اجازت کے بغیر) چھاپ لینا۔

ذیل میں ان شکلوں میں سے ہر ایک کا شرعی حکم دریافت کرنے کی، کتاب و سنت نیز فقہ و فتاویٰ وغیرہا کی روشنی میں ایک کوشش کی گئی ہے۔

تصنیف کی فروخت

حقِ تصنیف و تالیف کے معنیٰ اگر یہ ہیں کہ جس مصنف نے محنت شاقہ برداشت کرنے نیز اپنا قیمتی وقت اور لمبا اوقات کثیر دولت خرچ کرنے کے بعد ایک اہم تصنیف تیار کی ہے۔ وہ اس کی قیمت وصول کرنے اور دوسرے شخص یا اشخاص کو اس تصنیف سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دینے پر معاوضہ لینے کا حق رکھتا ہے؟ تو شرعی اصول کے لحاظ سے نیز بعض علماء متقدمین کے ایک معمول کو سامنے رکھتے ہوئے (کچھ شرطوں کے ساتھ) اس کی گنجائش یقیناً نکلتی یا نکل سکتی ہے۔ کیونکہ مصنف کو اپنی تصنیف کے سلسلہ میں محنت اور وقت نیز روپیہ خرچ کرنے کی وجہ سے کم سے کم صنّاع (دستکار) کے بمنزل اور اس کی تصنیف کو ایک اعتبار سے "مصنوع"[1] کے مثل ٹھہرایا جاسکتا ہے اور جیسا کہ ہر صنّاع

---

[1] بس فرق یہ ہے کہ عام مصنوعات سے عموماً جسم و قالب کو فائدہ پہنچتا ہے اور تصنیف سے قلب و دماغ کو، پھر عقل کے توسط سے بعض شکلوں میں جسم کو بھی فائدہ پہنچتا یا پہنچ سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی مصنوع شئے فروخت کردے تو جس طرح ہر فروخت شدہ شئے کا حکم ہے کہ اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ اسی طرح مصنف کا اصل نسخہ بھی اگر اس نے فروخت کردیا تو وہ خریدنے والے کی ملکیت میں آجائے گا (مصنف کی ملکیت سے نکل جائے گا) اور خریدار کے لئے بعینہ اس نسخہ کا بیچنا جائز ہوگا۔ لیکن اگر مصنف نے کسی شخص کو صرف طباعت کا اختیار دیا ہے تو اس شخص کو اپنا یہ "اختیار" کسی کے ہاتھ فروخت کردینے کا حق ہوگا یا نہیں؟ اسی کا جواب آگے تفصیل سے دیا گیا ہے۔ ❊

کو اپنی مصنوع پر حقِ ملکیت شرعاً بھی حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح مصنف کو بھی اپنی تصنیف پر یہ حق حاصل ہے یا کم از کم اس کے حاصل ہونے کی گنجائش نکلتی یا نکل سکتی ہے اور پھر جس طرح صناع اپنی مصنوع سے استفادہ کی اجازت دینے یا نہ دینے، نیز بلاعوض یا معاوضہ لے کر اجازت دینے میں مختار ہے۔ اسی طرح مصنف کو یہ اختیار حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ بھی استفادہ کی اجازت دے یا نہ دے، اور چاہے تو اس پر معاوضہ بھی لے سکے۔ نیز جتنے افراد کو وہ چاہے اجازت دے۔ اور جس کو چاہے اجازت نہ دے۔ اس کا بھی اُسے اختیار ہونا چاہیئے۔ ہم اس بارے میں (علمائے متقدمین میں سے) ان بعض محدثین کے طرزِ عمل سے استیناس (نہ کہ استشہاد[1]) کر سکتے ہیں کہ جو اپنی مرویات کی اجازت، جسے چاہتے دیدیتے تھے اور جسے مناسب نہیں سمجھتے اُسے منع بھی کر دیتے تھے[2] اور بعض محدثین سے معاوضہ لے کر اجازت دینا بھی منقول ہے (جیسا کہ حارث ابن ابی اسامہ کے بارے میں شاہ عبد العزیز علیہ الرحمہ نے "بُستان المحدثین[3]" میں نقل کیا ہے)۔ علاوہ ازیں اصولِ حدیث کی مشہور و معتمد کتاب "مقدمہ ابن الصلاح" میں اُجرت لے کر حدیث بیان کرنے والوں میں یہ تفصیل مذکور ہے :۔

---

[1] "استشہاد" اور "استیناس" کے درمیان جو فرق ہے وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں (یعنی دلیل نہیں بلکہ ایک ہلکا سہارا، تھوڑی سی مناسبت کی بناء پر)۔

[2] لیکن اگر اجازت کے بغیر بھی کوئی استفادہ یا روایت کرتا ہے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ استفادہ (و روایت) کرنا بھی درست ہوگا، البتہ نامناسب یا ناپسندیدہ ہوگا (یہ بحث اصولِ حدیث کی اکثر اہم کتابوں میں ملتی ہے۔ خصوصاً "مقدمہ ابن الصلاح" کی "النوع الرابع والعشرون" کے آخری حصہ میں اسی کتاب مقدمہ ابن الصلاح کی النوع الرابع والعشرون" صا کے آخر میں یہ بھی ہے کہ "اگر شیخ روایت سے منع بھی کر دے یا کہہ دے کہ "میں تجھے اجازت نہیں دیتا" تب بھی روایت کرنا درست ہے۔

[3] بستان المحدثین صہ ۳۵ از شاہ عبد العزیز دہلوی (جیکب پرنٹرز، باہتمام محمد منیر طبع شدہ) ❖

من اخذ التحدیث اجرًا منع ذٰلك من قبول روایته عند قوم من ائمة الحدیث وترخص ابونعیم الفضل بن دکین وعلی بن عبد العزیز المکی وآخرون فی اخذ العوض علی التحدیث وذٰلك شبیه بأخذ الأجرة علی تعلیم القرآن ونحو غیر ان فی هٰذا من حیث العرف حزمًا للمروة والظن یساء بفاعله إلا أن یقترن ذٰلك بعذر ینفی ذٰلك عنه کمثل ما ذکر أن ابا الحسین بن النقور فعل ذٰلك لان الشیخ ابا اسحٰق الشیرازی افتاه بجواز اخذ الاجرة علی التحدیث[1]

"حدیث سنانے اور اس کی روایت و اجازت پر جو شخص اجرت لے اس کی روایت کے قبول کرنے نہ کرنے میں اختلاف ہے بعض ائمہ و محدثین منع کرتے ہیں اور بعض اجازت دیتے ہیں، اجازت دینے والوں میں ابونعیم اور علی بن عبد العزیز مکی اور دیگر بعض محدثین شامل ہیں، جو حدیث سنانے پر اُجرت کو جائز کہتے ہیں اور اُسے تعلیم قرآن کی اُجرت لینے کے مشابہ سمجھتے ہیں۔ لیکن حدیث سُنانے پر اجرت لینے کو یہ (حضرات بھی) بلند اخلاقی کے خلاف سمجھتے ہیں اور ایسے شخص کے بارے میں بدظنی کی گنجائش خیال کرتے ہیں، ہاں اس پر اُجرت اگر کسی عذر کی وجہ سے لی جائے تو مضائقہ نہیں۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی نے اُس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے (مجبوری یا عذر کی صُورت میں اُجرت لینے پر۔")

ان صراحتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس پر معاوضہ اور اُجرت لینے کے جواز کی تو کچھ علماء کے نزدیک گنجائش ہے لیکن اُسے (معاوضہ لینے کو) عموماً ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے۔ تصنیف سے فائدہ اُٹھانے کی ہی ایک دُوسری شکل (بلکہ پائیدار شکل)

---

[1] مقدمہ ابن الصلاح صہ ۵۶ مطبع قیمہ بمبئی ۱۳۵۷ھ ❖

اس کی نقل حاصل کر لینا ہے۔ لہٰذا اُسے بھی مصنف کی اجازت پر موقوف ہونا چاہیئے اور موجودہ زمانے میں نقل ہی کی گویا ایک ترقی یافتہ شکل طباعت ہے۔ اس بنا پر طباعت کی اجازت دینے کا حق بھی مصنف ہی کو پہنچتا ہے۔ یعنی جس شخص کو مصنف طباعت کی اجازت دے گا وہ گویا مصنف کا نمائندہ ہوگا اور اسی کے توسط سے اجازت لے کر قارئین و مستفیدین، تصنیف سے فائدہ اُٹھا سکیں گے اور اس بات کا حق بھی صرف مصنف ہی کو ہے کہ وہ ان مطبوعہ نقلوں (یعنی کتاب کے مطبوعہ نسخوں) کی تعداد بھی متعین کرے۔ کیونکہ تعداد متعین کرنا اتنے افراد کو استفادہ کی اجازت دینے کے قائم مقام ٹھہرایا جاسکتا ہے جتنے نسخے طبع کرانے کی مصنف نے اجازت دی ہے۔ البتہ ان مطبوعہ کتابوں (نقلوں) کی قیمت مقرر کرنا اور ان کی قیمت لینا طابع کا حق ہوگا۔ کیونکہ یہ نقول (کتابیں) وہی خود یا اپنے نمائندوں کے ذریعہ فراہم کرتا ہے اور وہ نقول (کتابیں) بذاتِ خود "مالِ متقوم"[۱] ہیں جن کا مالک بالعموم طابع و ناشر ہوتا ہے۔ تو جیسا کہ ہر مالک کو اپنی مملوک شئے پر تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کا حق ہوتا ہے ویسے ہی ان مطبوعہ نسخوں (کتابوں) پر ان کے مالک کو حق حاصل ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کو سامنے رکھ کر اگرچہ یہ کہا جانا تو شرعاً درست نظر آتا ہے کہ مصنف کو اپنی تصنیف پر مستفیدین سے بالواسطہ یا بلاواسطہ معاوضہ لینے کا فی الجملہ حق حاصل ہے۔ البتہ یہ بات قابلِ بحث رہ جاتی ہے کہ معاوضہ دینے کا ہمارے ملک میں جو مروجہ طریقہ ہے کہ ناشر ہر ایڈیشن پر مصنف کو مطبوعہ نسخوں یا کتابوں کی "قدر و قیمت" کے لحاظ سے اپنی صوابدید کے مطابق عموماً معاوضہ دیتا ہے۔ تو اس طریقہ سے معاوضہ لینے کا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ مروجہ شکل میں عموماً پہلے سے نہ تو معاوضہ کی مقدار ہی متعین ہوتی ہے اور نہ ادائیگی کی مُدت، بلکہ بعض اوقات سرے سے کوئی اصول ہی طے نہیں ہوتا۔ بس مصنف یا تصنیف کی مقبولیت یعنی "مانگ" پر اس کے عوض کی مقدار کو موقوف

---

[۱] یعنی ایسا مال جس پر شرعاً معاوضہ لیا جاسکتا ہو۔

رکھا جاتا ہے۔

اس آخری صُورت میں نہ صرف یہ کہ معاوضہ کی مقدار مجہول ہوتی ہے، بلکہ اس کا ملنا بھی یقینی نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ صورت ان شکلوں میں شامل ہوجاتی ہے جسے "غَرَر" کہا جاتا ہے اور بیع غرر سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے منع کیا ہے۔ یہ حدیث، مستند احادیث کی اکثر کتابوں میں ملتی ہے۔ یہاں ہم صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) سے الفاظِ حدیث نقل کر رہے ہیں:

نھیٰ رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم عن بیع الغرر۔

"اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے۔"

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے مشہور شافعی عالم امام نوؤی فرماتے ہیں:[۱]

اما النھی عن بیع الغرر فھو اصل عظیم من اصول کتاب البیع و لھذا قدمہ مسلم و یدخل فیہ مسائل کثیرۃ غیر منحصرۃ کبیع المعدوم والمجھول وما لا یقدر علی تسلیمہ و ما لم یتملک البائع علیہ و نظائر ذٰلک فکل ھذا بیعہ باطل لانہ غرر۔ الخ

"بیع غرر سے ممانعت والی حدیث خرید و فروخت اور معاملات کے بارے میں ایک عظیم بنیاد فراہم کرتی ہے اور اس کے تحت بہت سے مسائل آتے ہیں۔ مثلاً معدوم اور مجہول اشیاء کی بیع اور ایسی چیزوں کی بیع کہ جن کے سپرد کرنے پر بائع قادر نہ ہو اور یا جن کا وہ مالک نہ ہو اور اس جیسے دیگر بہت سے معاملات جو سب کے سب ناجائز ہیں کیونکہ غرر کا مصداق ہے۔"

تصنیف سے فائدہ اُٹھانے پر معاوضہ لینا

خلاصہ یہ کہ اس طور پر اگر معاوضہ لینے دینے کا معاہدہ ہو جاتا ہے کہ اس میں نہ معاوضہ مجہول رہے اور نہ مُدت،

---

[۱] صحیح مسلم مع شرح النووی ج ۲ ص ۲ (مکتبہ رشیدیہ دہلی)۔

ادائیگی غیر متعین ہو (نیز اس کے علاوہ اور بھی کوئی ایسی شرط یا کوئی ایسا نقص نہ ہو جو شریعت کے مسلّمہ معاملاتی اصول کے خلاف ہو) تو جائز ہے یا اُسے جائز کہنے کی گنجائش ہے۔ لیکن اس میں بھی معاوضہ لینا اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ یہ تصنیف ایسے مضامین پر مشتمل نہ ہو جن کا تحریری طور پر ظاہر کرنا مصنف پر شرعاً واجب تھا۔

حقِ تصنیف میں وراثت

اُوپر کی تفصیل سے چونکہ یہ حقیقت سامنے آئی ہے کہ "تصنیف[۱]" مصنوع کی طرح ایک مستقل وجود رکھنے والی قابلِ معاوضہ شئے ہے۔ محض حق (حق غیر متاکد) نہیں ہے۔ اس لئے نفس اس تصنیف میں وراثت کا جاری ہونا تو اصولاً صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ اسی طرح اس پر جو مالی معاوضہ مصنف کو اس کی حیات میں مل چکا ہے اگر وہ معاوضہ موجود ہے تو اس میں بھی وراثت کا جاری ہونا ظاہر ہی ہے کہ صحیح ہوگا۔ نیز مصنف کے اپنے کئے معاہدہ یا معاملہ کے نتیجہ میں اس کی وفات کے بعد جو معاوضہ ملے گا اس میں بھی وراثت جاری ہونا کچھ فقہی نظیروں اور بعض اصولِ شرعیہ کی بنا پر درست نظر آتا ہے مگر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ردالمحتار شرح درمختار میں ایک یہ اصولی مسئلہ بھی ملتا ہے :۔

"والحق المتاکد یورث[۲]" اور اسی اصول کی بنا پر کہا گیا ہے : حظ الامام ای المرتب لہ من الوقف ۔ لومات یورث عنہ[۳] ۔ (شامی ج ۴ ص ۱۳)

حقِ طباعت وحق وراثت کا فروخت کرنا

لیکن جس طرح حق وراثت کا بیچنا شرعاً جائز نہیں

---

[۱] اس جگہ تصنیف سے مراد مصنف کا وہ مسودہ (یا کاغذی پیرہن) ہے جس کی فی نفسہ مالیت ہے (اس کے صرف معانی و مضامین نہیں)۔

[۲] (ترجمہ) متاکد حق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

[۳] یعنی امام (حکمراں) کے لئے وقف کی طرف سے مقرر کردہ حصّہ میں امام کی وفات کے بعد وراثت جاری ہوگی۔

اسی طرح مصنف کے کسی وارث کو تصنیف کے معاوضہ کی وراثت کے حق کو فروخت کرنا یعنی اس پر نئے معاہدہ کے ذریعہ معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ حق وراثت کی بنا پر جب تک کوئی حقیقی شئے (عین) حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک بس وہ ایک ایسا حق ہے جس کی (یعنی صرف حقِ ارث کی) خرید و فروخت نہیں ہوسکتی۔ البتہ اگر وہ تصنیف (اصل نسخہ) موجود ہو اور اُسے مصنف نے معاوضہ لے کر فروخت نہ کر دیا ہو، تو چونکہ وہ حقیقی شئے (عین) ہے۔ لہٰذا بعینہٖ اس میں (اور جیسا کہ اوپر گزرا اس کی قیمت میں بھی) وراثت جاری ہوسکتی ہے (یعنی اصل نسخہ میں اسی طرح اس کی قیمت میں) یہیں سے اس مسئلہ کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ محض طابع یا ناشر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مصنف کی طرف سے ملی ہوئی طباعت کی اجازت کو قابلِ معاوضہ سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرنے لگے۔ اس لئے کہ ایسی اجازت (یا اجازت کی بنیاد پر ملا ہوا حق) شرعاً قابلِ معاوضہ نہیں ہے جس کی تفصیل کچھ آگے آ رہی ہے۔

"حقوق" کی فروخت پر مزید گفتگو

(اسی مسئلہ پر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی زید مجدہٗ نے تکملۂ فتح الملہم میں فکر انگیز کلام کیا ہے[۱]۔)

صرف "حق" کی بیع کی ممانعت کا پتہ اس حدیث سے بھی چلتا ہے جس میں "ولاء[۲]" کی بیع سے ممانعت کی گئی ہے۔ (جیسا کہ صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۹۵ میں ہے)۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہیٰ عن بیع الولاء وعن ھبتہ۔

"اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولاء" کی بیع اور اس کے ہبہ سے منع کیا ہے) حالانکہ حقِ "ولاء" مذکورہ حق جیسا ضعیف حق نہیں بلکہ وہ حق متاکد کے قبیل کا ہے۔ اس لئے حقِ ولاء میں وراثت جاری ہوسکتی ہے لیکن

---

[۱] ج ۱ ص ۳۶۱ تا ۳۶۵

[۲] آزاد کردہ غلام کا حقِ وراثت جو عموماً اس کے آزاد کرانے والے کا ہوتا ہے "ولاء" کہلاتا ہے۔

اس کے باوجود بیع نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ازیں یہ کہ طابع یا ناشر اگر کسی دوسرے کو طباعت یا اشاعت کی اجازت دینے پر معاوضہ لے گا تو اس پر "بیع مالیس عندہٗ"[1] بھی (اپنے عموم کے لحاظ سے) صادق آئے گا جس کی ممانعت صریح و صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ مثلاً سنن ابی داؤد وغیرہ میں اس مفہوم کی متعدد احادیث موجود ہیں جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبع مالیس عندك۔

"تمہارے پاس جو چیز نہ ہو اُس کی بیع مت کرو۔"

اور:

لا یحل سلف و بیع ولا بیع مالیس عندك۔

قرض کے ساتھ مشروط کر کے کسی چیز کو فروخت کرنا یا جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اسے بیچنا حلال نہیں۔

اول الذکر روایت کو ترمذی نے حسن اور ثانی الذکر کو حسن صحیح کہا ہے[2]۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اگر کوئی طابع کسی دوسرے طابع سے کچھ نقد رقم لے کر اُسے طباعت کی اجازت دیتا ہے تو پہلا طابع وہ رقم، گویا اس نقد رقم کے مقابلہ میں لیتا ہے جو اس نے (طابع اول نے) مصنف کو دی تھی۔ اسی طرح گویا نقد رقم کا تقابل نقد رقم سے ہوگا (جو عموماً کم و بیش ہوتی، نیز اموالِ ربویہ میں سے ہوتی ہے) اس طرح "ربوٰ" (سود) یا کم از کم "ربوٰ" کا شبہ پیدا ہو جائے گا جس کی ممانعت بھی منصوص ہے اور اسی شبہ کی بنا پر غلہ (خریدنے والے کے لئے اس) کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوتی، جیسا کہ صحیح حدیث میں آتا ہے:-

من ابتاع طعامًا فلا یبعہ حتی یقبضہ قال ابن عباس واحسب کل شئ

۱؎ غیر موجود چیز کی بیع ۲؎ ابوداؤد ج ۲ ص ۱۳۹ و ترمذی ج ۱ ص ۱۶۸

بمنزلة الطعام (صحیح مسلم ج ۲ ص۵) ۔ یعنی غلہ خرید کر اُس پر قبضہ کرنے سے قبل دوبارہ ہرگز نہ بیچا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس بارے میں ہر چیز کا حکم غلہ جیسا ہی ہے۔ اس ممانعت کی وجہ جب حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا:-

الا تراهم یتباعون بالذهب والطعام مرجًا[1] ۔

کیا تمہیں خبر نہیں ہے کہ عام طور پر لوگ غلہ سونے کے عوض خریدتے ہیں، اور غلہ کی وصولیابی بعد میں کرتے ہیں، اس وجہ کا حاصل وہی ہے جو اوپر گزر چکا۔ چنانچہ شارح حدیث مُلا علی قاری بھی "مرقاة" میں یہی فرماتے ہیں۔

معنى الحديث أن يشترى من انسان طعامًا بدينار الى أجل ثم يبيعه منه أو من غيره قبل أن يقبضه بدينارين مثلا فلا يجوز لأنه في التقدير بيع ذهب بذهب والطعام غائب فكأنه باعه ديناره الذى اشترى به الطعام بدينارين فهو ربوا[2] ۔

"حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص سے مثلاً غلہ (کی مقررہ مقدار) ایک دینار (سونے کے سکّہ کے) بدلے خریدے اور غلہ کی وصولیابی کرنے سے پہلے ہی یہی خریدار پھر کسی تیسرے شخص کے یا پہلے ہی شخص کے ہاتھ دو دینار سونے کے بدلہ میں وہی غلہ فروخت کر دے تو یہ شکل جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسا ہی ہو گیا کہ گویا جیسے کوئی شخص ایک دینار (سونے کا سکّہ) دو دینار کے بدلہ فروخت کر دے (ظاہر ہے کہ یہ معاملہ متفقہ طور پر حرام ہے چونکہ) یہ ربوٰ (سود) ہے۔"

مزید برآں یہ کہ "حقوق" کی بیع کی ممانعت کے بارے میں سب سے قوی اور

۱؎ صحیح مسلم ج ۲ ص ۵ ۲؎ بحوالہ حاشیہ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۳۸ مطبوعہ مطبع مجیدی کانپور

واضح دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم اور موطا امام مالک ص ۲۷۱ وغیرہ میں جزوی فرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ سے مروی ملتی ہے۔ صحیح مسلم ج ۲ ص ۵ میں اس طرح ہے :

عن ابی ھریرۃ انہ قال لمروان احللت بیع الربٰو فقال مروان ما فعلت فقال ابوھریرۃ احللت بیع الصکاک وقد نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی فخطب مروان الناس فنھی عن بیعھا، قال سلیمان فنظرت الی حرس یأخذونھا من ایدی المسلمین۔

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مروان (حاکمِ وقت) سے کہا کہ تُو نے سُودی لین دین کو جائز قرار دے رکھا ہے۔ مروان نے کہا کہ میں نے ایسا ہرگز نہیں کیا۔ اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے مروان سے کہا تو نے "صکاک" کی بیع کی اجازت دے رکھی ہے۔ اس پر مروان نے خطبہ دیا (یعنی زبانی آرڈیننس جاری کیا) کہ "صکاک" کی بیع ممنوع قرار دے دی گئی ہے (اس کے بعد راوی کہتے ہیں کہ) اس حکم کی ایسی پابندی کرائی گئی کہ اگر حکومت کے سپاہی کسی کو صک فروخت کرتے دیکھتے تو اس سے چھین لیتے۔"

اس واقعہ کی شرح میں علامہ نوویؒ رقمطراز ہیں کہ :۔

الصکاک جمع صک والمراد ھھنا الورقۃ التی تخرج من ولی الأمر بالرزق لمستحقہ بأن یکتب فیھا للانسان کذا من طعام او غیرہ فیبیع صاحبھا ذٰلک للانسان قبل ان یقبضہ۔[1]

"صکاک، صک کی جمع ہے، یہاں اس سے مراد وہ کاغذ (یعنی سند یا دستاویز) ہے جو حکمرانوں کی طرف سے تنخواہ کے مستحقین کو دیا جاتا تھا اور اس میں اس تنخواہ (غلہ وغیرہ) کی مقدار لکھی ہوتی تھی۔ چنانچہ وہ سند دکھا کر تنخواہ (غلہ وغیرہ) وصول

۱؎ صحیح مسلم مع شرح جلد ۲ ص ۶

کی جاتی تھی۔ بعض لوگ اس سند ہی کو غلہ وصول کرنے سے پہلے بیچ دیتے تھے۔ (انگریزی پھر اُردو میں لفظ "چیک" غالباً "صک" ہی کی عجمی شکل ہے۔")

اس روایت کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ تو "صکاک" کی بیع کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں اور صکاک کی بیع کے معنی حقوق کی بیع ہی کے ہوئے۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ صکاک کی بیع مالکِ اوّل کے لئے تو جائز کہتے ہیں۔ البتہ مالکِ ثانی و ثالث کے لئے یہ حضرات بھی ناجائز ہی کہتے ہیں۔ یہ تفصیل متعدد شروحِ حدیث (مثلاً مسلم کی شرح نووی اور اوجز المسالک[1]) میں ملتی ہے۔ اس تاویل سے بھی، جو امام مالکؒ وغیرہ نے کی ہے۔ معاوضہ لینے کی گنجائش زیادہ سے زیادہ مصنف کے لئے نکل سکتی ہے۔ طابع و ناشر کے لئے نہیں نکل سکتی۔ کیونکہ طابع کی حیثیت تو بہرحال مالک ثانی ہی کی سی ہوگی۔ مالکِ اول کے بمنزل اگر کوئی ہو سکتا ہے تو مصنف ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی نہیں۔

زمانۂ حاضر کے بعض ہندوستانی علماء نے حق طباعت کے جواز پر فقہ حنفی کے مشہور مسئلہ "النزول عن الوظائف بمال[2]" یعنی نقد مال لے کر وظیفہ کے (آئندہ کے) استحقاق سے دستبردار ہو جانا) اس مسئلہ سے حقوق کی بیع کے جواز کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے سے استدلال کیا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ضعیف بنیاد پر عمارت کھڑی کرنے کے مترادف ہوگا۔[3] کیونکہ اول تو یہ مسئلہ

۱؎ اس کی مزید تشریح کے لئے دیکھئے "اوجز المسالک" شرح الموطا ص ۸۰، ج ۵ مطبوعہ ہند۔

۲؎ اس کی تفصیل شامی ج ۵ ص ۱۵ اور "اتحاف الابصار" ص ۲۳۶ میں دیکھی جائے۔

۳؎ راقم سطور (۱۸ دسمبر ۱۹۷۳ء کو) اخبار الجمعیۃ دہلی کے ذریعہ اس "دلیل" پر نقد کر کے شائع کرا چکا ہے اور مسئلہ پر تفصیلی و سیر حاصل کلام بھی۔ اسی بحث کا ایک حصہ آگے آ رہا ہے۔ اس زمانے میں اخبار الجمعیۃ کے صفحات پر یہ بحث خاصی مدت تک چلتی رہی تھی۔ جس کے محرک ممتاز عالم حضرت مولانا سید محمد میاں رحمۃ اللہ علیہ (سابق ناظم اعلیٰ جمعیۃ علمائے ہند) تھے۔

خود مختلف فیہ ہے اور اکثر فقہاء کا رجحان عدم جواز ہی کی جانب ہے۔

دوسرے یہ کہ وظیفہ کے حق سے دستبرداری کے عوض مال لینے اور طباعت کے حق (اگر اُسے حق کہنا درست ہو) کے عوض مال لینے میں بڑا فرق ہے کیونکہ وظیفہ ایسی چیز ہوتی ہے کہ جس پر "صک" مل جانے کے بعد اگرچہ مستحق کی ابھی پوری ملکیت قائم نہیں ہوتی لیکن استحقاق مؤکد (پختہ) ہوتا ہے۔ بلکہ جن فقہاء نے جواز کا رجحان ظاہر کیا ہے ان کے کلام میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ جواز اس وقت ہے جبکہ مستحق کا حصہ مقرر ہو کر منتظم کے پاس آچکا ہو۔ گویا اس پر مستحق کا صرف قبضہ کرنا رہ گیا ہو۔ باقی تمام مراحل طے اور مکمل ہو چکے ہوں۔ اس کے علاوہ حقِ وظیفہ اور حقِ طباعت میں ایک اور ایسا بنیادی فرق بھی ہے جس کی موجودگی میں ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وہ فرق یہ ہے کہ حقِ وظائف میں وظیفہ کی مقدار متعین ہوتی ہے اور اس کا ملنا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف (یہاں پر حقِ طباعت کے بارے میں جو طریقہ رائج ہے) اس میں مالی منفعت کا حاصل ہونا نہ متعین ہوتا ہے اور نہ متیقن، اس لئے اس کی بیع "بیع غرر" کے حکم میں آجائے گی جس کی ممانعت صریح حدیث میں آئی ہے (وہ حدیث اوپر گزر چکی ہے) بلکہ کبھی تو طباعت کے بعد خسارہ اور بعض مرتبہ شدید خسارہ ہو جاتا ہے) اور جب شریعت کی طرف سے یہ اصول مقرر ہے کہ "اعیان موجودہ بھی اگر مجہول یا محل خطر میں ہوں تو ان کی بیع غرر کا مصداق ہونے کے باعث درست نہیں ہوتی"۔ تو حقوق غیر متعینہ غیر متاکدہ جب وہ محل خطر میں بھی ہوں تو اُن کی بیع کیوں کر درست ہو سکتی ہے[1]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ خرید و فروخت ایسی چیز کی جائز ہوتی ہے جو واقعۃً موجود اور متعین ہو اور جس کا سپرد کرنا (بائع کے) اختیار و قدرت میں ہو ورنہ بیع درست نہ ہوگی، اسلئے جانور کے تھن کے اندر دودھ کی یا مچھلی تالاب کے اندر ہو تو اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔

کچھ علماء نے "النزول عن الوظائف بمال" والے مسئلہ کے جواز کی "دلیل" کے طور پر سیدنا حضرت حسنؓ (سبط نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی خلافت سے دستبرداری کے بعد اُن کے وظیفہ قبول کر لینے کو پیش کیا ہے۔ لیکن یہ استدلال ایسا ہے جس پر کسی تبصرہ کی ضرورت اہلِ علم کے سامنے نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ جیسا کہ تمام باخبر جانتے ہیں کہ آں محترم کا وظیفہ قبول کرنا محض خلافت سے دستبرداری کے عوض نہیں تھا بلکہ اس کے اور بھی مصالح و اسباب تھے۔ پھر دربارِ خلافت سے وظیفہ تنہا ان ہی کو تو نہیں ملتا تھا۔ اُن کے علاوہ بھی مقدار کے فرق کے ساتھ بکثرت ممتاز صحابہ اور تابعین کو اس زمانہ میں وظائف ملتے رہے ہیں۔

اس بنا پر بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ حضرت موصوف کے وظیفہ کو اگر کسی نے پہلے بھی خلافت سے دستبرداری کا عوض کہا ہے تو وہ صرف طریقِ تعبیر ہے نہ کہ حقیقت کا اظہار۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے (احادیثِ نبویہ نیز شریعت کے مسلمہ اصول اور مختلف و متعدد فقہی نظائر کی روشنی میں) کہ محض حق طباعت کے عوض مال لینے کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ کیونکہ اس حق کی حیثیت بس ایک "اجازت" کی ہے جس سے مصنف کی طرف سے مستفیدین کو تصنیف کی نقلیں فراہم کرنے کی صورت میں، استفادہ کی اجازت دینے کا اُسے حق حاصل ہوا ہے (اور نقلیں مہیا کرنے کی بنا پر وہ کچھ مالی منفعت کا بھی مستحق ہو سکتا ہے) البتہ مصنف کو اس کی تصنیف کا عوض ملنا متعدد شرطوں کے ساتھ جائز معلوم ہوتا ہے جن کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے بلکہ خاصی تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔

خلاصۂ بحث

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ مصنف کو اپنی تصنیف پر کتاب کے لکھنے کے بعد وہ جس شکل میں بھی ہو، اس پر معاوضہ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے (بشرطیکہ وہ کتاب یا تصنیف ایسے مضامین پر مشتمل نہ ہو جن کا بیان کرنا تحریراً مصنف پر واجب ہو یا شرعاً ممنوع ہو) مصنف اگر بعینہٖ وہ کتاب کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تب تو اس کی قیمت یا عوض لینے کا جواز ظاہر ہی ہے۔ کیونکہ

کیونکہ وہ ایک مستقل وجود رکھنے والی نافع اور مباح الاستعمال، قابلِ معاوضہ چیز ہے۔ لیکن اگر مصنّف اصل کتاب کو (مجموعہ اوراق کی شکل میں) فروخت نہیں کرتا بلکہ اس کتاب سے استفادہ کا معاوضہ لیتا ہے تو یہ شکل بھی جائز معلوم ہوتی ہے۔ (شروع میں ذکر کئے گئے بعض محدثین کے معمول کی بنیاد پر) جتنے لوگوں کو چاہے وہ استفادہ کی اجازت دے سکتا ہے اس میں وہ مختار ہے۔

کسی ناشر کو طباعت کی اجازت دینا گویا لوگوں کو ناشر کے واسطہ سے اس کتاب سے استفادہ کی اجازت دینا ہے، اس لئے کتاب کی اشاعت کی تعداد مقرر کرنے کا بھی مصنّف ہی کو اختیار ہوگا۔ یہ اجازت یافتہ شخص طابع یا ناشر، مستفیدین اور مصنّف کے درمیان بمنزلِ واسطہ کے ہوگا۔ جس طرح یہ "واسطہ" مصنّف اور کتاب سے فائدہ اٹھانے والوں کے درمیان کتاب پہنچانے کے لئے ہے، اسی طرح یہ شخص (طابع یا ناشر) فائدہ اٹھانے والوں سے معاوضہ لے کر اُسے مصنّف تک پہنچانے کے لئے بھی واسطہ ہے۔

آج کل اس کی ایک امکانی اور عملی شکل یہی ہے کہ مصنّف تصنیف کی نقل (یعنی مطبوعہ کتاب) حاصل کرنے والے جس شخص سے معاوضہ لینا چاہے اس سے معاوضہ وصول کرنے کے لئے ناشر مصنّف کی طرف سے بمنزلِ وکیل کے ہوگا اور کتاب کی نقل (مطبوعہ نسخہ) فراہم کرنے کی بنا پر یہ ناشر بھی اس بات کا مستحق ہوگا کہ وہ بھی اپنے اس عمل کا معاوضہ لے سکے۔ بشرطیکہ اس کی مقدار متعین ہو۔ پھر وہ مطبوعہ نسخے چونکہ عموماً ناشر ہی کی ملکیت ہوتے ہیں (جو بذاتِ خود بھی قابلِ معاوضہ ہیں) اس لئے اُن کی قیمت مقرر کرنے کا اختیار ناشر کو ہوگا، مصنّف کو نہیں۔ البتہ مصنّف کو استفادہ کا عوض مقرر کرنے کا اختیار ہوگا۔

اسی بنیاد پر ہر مطبوعہ نسخہ کی فروخت پر مصنّف کچھ عوض مقرر کر سکتا ہے، اس لئے مجاز ناشر سے براہِ راست یا بالواسطہ کتاب خریدنا گویا استفادہ کی اجازت بھی مل جانے کے برابر ہوگا۔

حاصل یہ کہ مطبوعہ نسخوں کی قیمت مقرر کرنا اور وصول کرنا تو طابع و

ناشر کا حق ہوگا اور استفادہ کا عوض مقرر کرنا مصنّف کا حق، اگر مصنّف نے استفادہ کے لئے کوئی عوض مقرر کر کے اسے وصول کرنے کا ذمہ دار طابع کو بنا دیا ہے تو مقررہ عوض ہر مستفید شخص سے لے کر یہ طابع و ناشر مصنّف تک پہنچانے کا ازروئے معاہدہ مکلّف ہوگا۔ اگر مصنّف نے ناشر کو یہ اختیار بھی دے دیا ہو کہ جس کو وہ چاہے بلا عوض بھی استفادہ کی اجازت دے سکتا ہے تو یہ ناشر مصنّف کو عوض دیئے بغیر بھی کتابیں کسی کو (بلا قیمت یا بقیمت، مصنّف کے معاوضہ کے بقدر کم کر کے) دے سکتا ہے۔ اگر مصنّف نے بلا عوض استفادہ کے لئے کوئی حد مقرر کر دی ہے تو بس وہ اسی حد کے بقدر عوض کا مستحق نہ ہوگا (بقیہ کتابوں سے استفادہ کے عوض کا مستحق ہوگا۔)

بلا اجازت کتاب چھاپنا

لیکن ایک سوال یہاں پھر بھی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ مصنّف کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے اس کی تصنیف کا چھاپنا اور اس کی (قیمتاً یا بلا قیمت) اشاعت کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

راقم سطور کو اس کے حرام ہونے کی کوئی دلیلِ قطعی ابھی تک نہیں مل سکی ہے، البتہ اگر مصنّف نے قانونِ ملکی کے ذریعہ کتاب رجسٹرڈ کرا کر دوسروں کو (یا مجاز شخص کے علاوہ کسی اور کو) چھاپنے سے منع کر دیا ہو، تو ایسی صورت میں اس کا چھاپنا (قانونِ ملکی کی پابندی کرنے والے عام اصولی معاہدہ کی رو سے) شرعاً بھی ممنوع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ "مصلحۃً" بعض مواقع پر (جہاں کوئی اور شرعی قباحت لازم نہ آتی ہو[1]) کسی مباح فعل کی ممانعت کا اختیار حکومتِ وقت

---

[1] جن حضرات نے پیغامِ نکاح جیسے مسائلِ شرعیہ پر قیاس کر کے کسی دوسرے شخص کو کتاب کی اشاعت سے منع کر دینے کی گنجائش پر استدلال کیا ہے اس کا حاصل بھی زیادہ سے زیادہ یہی نکلتا ہے کہ بلا اجازت چھاپنا ممنوع ہو، لیکن خلاف ورزی کی صورت میں مالی جرمانہ کا جواز اس سے نہیں نکلتا کیونکہ ایک شخص کے پیغام کے بعد دوسرے شخص کے پیغام دینے پر مالی جرمانہ عائد کرنا کوئی بھی جائز نہیں کہتا۔

کو ہوتا ہے پھر اس ممانعت کی پابندی کرنا، قانونِ ملکی پر عمل کرنے کے معاہدہ کی وجہ سے شرعاً بھی ضروری ہوگا (بشرطیکہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہ کر دیا گیا ہو) البتہ اس صورت میں بھی بلا اجازت چھاپ کر فروخت کرنے والے سے مالی ہرجانہ وصول کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن قانونِ حکومت کی خلاف ورزی پر حکومت کی طرف سے (غیر مالی) تعزیر کی جا سکتی ہے۔ یعنی اُسے سزا دی جا سکتی ہے کیونکہ مالی تعزیر (یعنی جُرمانہ) راجح قول کی بنا پر اب جائز نہیں ہے (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۶۷ مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند) میں) حضرت گنگوہیؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ مصنف نے اپنا جو نُسخہ طابع یا کسی بھی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے وہ خرید کردہ نُسخہ تو خریدار جس قیمت پر چاہے اور جس کے ہاتھ چاہے شرعاً فروخت کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کو مصنف نے صرف طباعت واشاعت کی اجازت دی ہے تو یہ مجاز شخص (طابع و ناشر) اس "اجازت" کو فروخت نہیں کر سکتا۔ یعنی یہ کسی اور کو چھاپنے کی صرف اجازت دینے پر روپیہ (مالی عوض) نہیں لے سکتا۔ کیونکہ "صرف اجازت" ایسی چیز نہیں ہے جسے شرعاً خرید و فروخت کیا جا سکے۔

واضح رہے کہ یہاں جو کچھ پیش کیا گیا ہے وہ نئے انداز سے اس مسئلہ کے حل کی ایک طالب علمانہ کوشش ہے کہ جس سے کتاب وسنت نیز بعض مسلمہ فقہی اصول ونظائر کی روشنی میں مصنف کے لئے مالی منفعت کے حصول کا جواز نکلتا ہے اور اس کی سعی بلیغ کے معاوضہ کی شرعاً گنجائش نظر آتی ہے۔

ایک مُلک کے سکّہ کا دُوسرے مُلک کے سکّہ سے تبادلے کا شرعی حُکم

ایک مُلک کے تمام سکّے، سکّہ خواہ بڑا ہو یا چھوٹا ہم جنس ہیں۔ اس لئے ایک مُلک کے سکّہ کا تبادلہ اسی ملک کے سکّہ سے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں۔ مثلاً

ہندوستانی نوٹوں کے درمیان کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ (جیسے ۱۰۰ روپے کے بدلے ۱۰۵ روپے) حرام ہوگا۔ البتہ دوسرے مُلک کے سکّہ سے کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ مثلاً ہندوستانی سکّہ کا پاکستانی سکّہ سے یا سعودی ریال یا ڈالر سے کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ خواہ تبادلہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ قانونِ ملکی کی پابندی والے معاہدہ کی خلاف ورزی یا عزت وآبرو کے خطرہ میں پڑنے کا جس شکل میں قوی امکان ہو وہ شکل ناجائز ہوگی۔

کمپنی کے شیئر اور "یُونٹ ٹرسٹ" میں رقم لگانا

جس تجارتی کمپنی کے بارے میں یقین سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ صرف تجارت کرتی ہے کوئی غیر شرعی کام مثلاً بیع فاسد یا سُودی لین دین نہیں کرتی اس کے شیئر (SHARE) خریدنا شرعاً جائز ہے۔ کیونکہ اس کے معنی کمپنی کا تجارتی سامان خرید کر حصّہ دار بننے کے ہوتے ہیں۔ یہ شیئر اصلی قیمت سے زیادہ یا کم میں بھی خرید اور فروخت کئے جا سکتے ہیں۔ یہ حکم شیئر کی سادہ شکل کو سامنے رکھ کر ہے۔ اگر کسی کمپنی کے شیئر پر سٹہ چلتا ہو اور کوئی پیچیدگی ہو اس کا حکم کسی معتبر عالم سے اسے پوری صورتِ حال بتا کر دریافت کر لیا جائے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ "یونٹ ٹرسٹ" کا کاروبار بھی سودی ہوتا ہے اس لئے اس میں رقم لگانا شرعاً ممنوع ہے۔

ہندوستانی ترانہ

"بندے ماترم" کا شرعی حکم

گیت "بندے ماترم" کا پہلا جز (یعنی یہی الفاظ "بندے ماترم") خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ اس لئے اصلاً پہلے ہی جز کا ذیل کی سطروں میں شرعی حکم دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

"بندے ماترم" کا ترجمہ ایک مشہور لغت کی رُو سے یہ ہوتا ہے کہ "میں اپنی مادرِ وطن کی تعظیم کرتا ہوں" صحیح جواب کے لئے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ کیا واقعۃً اس جملہ کے صحیح معنی یہی ہیں؟ یا کچھ اور ہیں (یا ہو سکتے ہیں) صحیح مفہوم کی رسائی کے لئے ہمیں فارسی کا لفظ "بندہ"۔ "بندگی" وغیرہ کے لغوی معنی سے روشنی مل سکتی ہے۔ یہ الفاظ عموماً "عبادت" کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اہلِ علم پر یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ سنسکرت اور فارسی دونوں آرئین زبانیں ہیں اور دونوں کے بہت سے مفرد الفاظ و مرکب الفاظ آج تک (لہجہ کے طبعی فرق کے ساتھ) ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً اسپی بمعنی اسپ، اشٹمی بمعنی ہشتم (چنانچہ ہندوستان میں جنم اشٹمی کے لفظ سے مسلمان ناواقف نہیں ہیں) اس لئے مطابقِ عقل و قرینِ قیاس یہ بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ "بندے" کے اصل معنی بندگی بمعنی "عبادت" ہوں۔ (چونکہ عبادت اور تعظیم قریب المعنی ہیں اس لئے لغت کی ایک کتاب میں اس کا ترجمہ "تعظیم" کر دیا گیا ہے۔)

نیز یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ اعلیٰ درجہ کی "تعظیم" ہی عبادت کہلاتی ہے جیسا کہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے اپنی کتابوں (خاص طور پر حجۃ اللہ وغیرہا) میں صاف طور سے بیان کیا ہے اور "عبادت" و "تعظیم" کے درمیان یہ باریک فرق صرف شارع کی تعلیمات سے گہری واقفیت کے بعد

ہی معلوم ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ بات بالکل بعید نہیں کہ شارع کی تعلیمات سے ناآشنا، لغت کا مرتب اس باریک فرق کا ادراک نہ کر سکا ہو۔ پھر اسی وجہ سے بندگی و تعظیم کا یہ تفاوت وہ اپنی لغت میں بھی ظاہر نہ کر سکا ہو۔

اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ کبھی ایک لفظ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے ایسی صورت میں کسی ایک معنی کی تعیین قرائن سے کی جاتی ہے۔ یہاں قرینہ کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ بندے "بندگی" کے معنی میں استعمال ہوا ہے کیونکہ اہل کفر (خاص طور سے ہندو مذہب والے) اپنے وطن اور اس کی سرزمین کی عبادت و پرستش کرتے ہیں اور باقاعدہ "دھرتی پوجا" یا "بھومی پوجا" کے نام سے ایک مستقل اور معروف عبادت اُن کے یہاں رائج ہے۔ ان سب شواہد سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس گیت میں "وطن کی عبادت یا پرستش کرتا ہوں" کا مفہوم موجود ہے۔ اسی مفہوم کا متعین ہونا بیشتر و ممتاز علماء کے نزدیک بھی مسلّم یا ظاہر تھا۔ اس کی ایک شہادت یہ بھی ہے کہ آزادی کے بعد شروع دور ہی میں ہندوستان کے ممتاز علماء نے خاص طور سے مولانا حفظ الرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ جیسے بیدار مغز اور جمہوریت کے علمبردار شخص نے بھی اس گیت پر سخت اعتراضات کئے تھے اور حکومت سے کم از کم مسلمانوں کو، اس کے پڑھنے پر مجبور کرنے سے روکنے کے لئے پُرزور مطالبہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ اور دوسرے طریقوں سے بھی بڑی جدوجہد کی گئی تھی (اُس زمانے کے مُسلم اخبارات، خاص طور سے "الجمعیۃ" دہلی فائل اس کی گواہی دیں گے۔

ان سب وجوہ کی بنا پر "بندے ماترم" کا گیت مسلمانوں کے لئے گانا بالکل جائز نہیں ہے، اس کے اگر معنی معلوم نہ ہوں تب بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ غیر معلوم المراد، لیکن محتمل الکفر الفاظ کا (بطور رُقیہ) تلفظ اور اُن کی کتابت احتمال کلمہ کفر و شرک ہی کی وجہ سے ممنوع ہے جیسا کہ تمام کتبِ معتبرہ میں ملتا ہے۔ (مثلاً دیکھئے شرح مسلم للنووی صہ ۲۱۹ ج ۲)

اور ان الفاظ کے معنی جان لینے کے بعد جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اس میں

غیر اللہ کی عبادت کرنے کا اعلان و اقرار ہے تو ممانعت اور شدید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے پڑھنے سے "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" کی کھلی خلاف ورزی ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ باتفاق علمائے حق کفریہ کلمات کا زبان سے ادا کرنا بھی اسی طرح ممنوع ہے جس طرح کفریہ افعال ادا کرنا اور کلماتِ کفر کے مطابق اگر عقیدہ بھی ہو جائے تو یا دل میں اس کی صحت کی گنجائش ہو جائے تب تو ایسے کلمات کا زبان سے ادا کرنا حرام ہی نہیں کفر ہے (جس طرح سجدۂ تحیۃ حرام ہے اور سجدہ عبادت کفر ہے)[۱] ہاں اگر ان الفاظ کو زبان سے ادا کروانے پر جبر و اکراہ کیا جائے یعنی خلاف ورزی کی صورت میں جان کا یا کسی عضو کے تلف کر دیئے جانے کا یقینی خطرہ ہو[۱] تو ایسے کلمات صرف زبان سے بادلِ نخواستہ ادا کئے جا سکتے ہیں (اور یہ رخصت قرآن مجید کی آیت "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" سے ملتی ہے۔)

لیکن اس صورت میں بھی افضل اور عزیمت کی بات یہی ہے کہ کفریہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور ہر طرح کی اذیت و نقصان برداشت کرلے۔ علاوہ ازیں بالفرض اگر بر سبیل تنزل یہ مان بھی لیا جائے کہ "بندے ماترم" کے معنی تعظیم ہی ہیں تو بھی اس کے تلفظ کی شرعاً اجازت بوجوہِ ذیل نہیں ہوگی۔

۱۔ اس میں "تشبہ بالکفار" (اُن کے امرِ دینی کے اندر ہوتا ہے) جو باتفاق ممنوع ہے[۲]

۲۔ کوئی وطن یا سرزمین اپنی ذات سے عظمت کی مستحق نہیں ہے (بجز اُن مقامات کے جن کے بارے میں نص وارد ہے) اور بلا استحقاق کسی شئے کی عظمت کرنا نہ صرف یہ کہ لغو کام ہے بلکہ انسان کی توہین کو مستلزم ہے (کہ عظمت کرنے سے عظمت کرنے والے کی پستی نکلتی ہے۔

۳۔ حرمین شریفین کے علاوہ کسی اور سرزمین کی تعظیم کرنے سے اس کو "حرم" سے مشابہت دیئے جانے کا شبہ بھی ہوتا ہے اور اس تشابہ سے بچنا شرعاً مطلوب ہے۔

---

[۱] بدائع ص۱۷۶ ج ۷ [۲] فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ص۲۵۰ ج ۸

البتہ دوسری صورت میں ممانعت اتنی شدید نہ ہوگی جتنی پہلی صورت میں، یعنی جس میں الفاظ کفریہ نہ ہوں، بلکہ صرف تعظیم کے ہوں، وہ مکروہ ہے۔ پہلی صورت میں حرام ہے کیونکہ پہلی میں کلمۂ کفر کا تلفظ لازم آتا ہے۔

قومی جھنڈا لہرانا

۱۵ اگست اور دوسرے بعض اہم مواقع پر، پرچم کشائی ہوتی ہے جسے جھنڈا لہرانا یا "جھنڈا سلامی" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ صرف جھنڈا لہرانا اور پرچم کشائی کرنا شرعاً ممنوع نہیں ہے۔ ہاں اگر پرچم کشائی کے وقت اس کی ایسی تعظیم بھی کی جاتی ہو کہ جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے تو ایسا عمل جائز نہ ہوگا۔ مثلاً سر جھکا کر یا دونوں ہاتھ جوڑ کر جھنڈے کی بلکہ کسی کی بھی تعظیم کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس میں (سر جھکانے میں) انتہا درجہ کی تعظیم پائی جاتی ہے، جو شرعاً اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔

اسی وجہ سے بعض شاہانِ مغلیہ (اکبر و جہانگیر) کے دربار میں رائج اس طرح کی تعظیم (سر جھکا کر تعظیم) کرنے کے خلاف علمائے حق بالخصوص مجدد صاحبؒ نے سخت بیزاری کا اظہار کیا تھا (جس کے نتیجہ میں انہیں جیل بھی جانا پڑا تھا) اور اسی رسم کو مٹانے کی بھرپور جدوجہد کی تھی۔ تو جب کسی انسان کے سامنے سر جھکانا جائز نہیں تو کسی دوسری چیز کے سامنے سر جھکانے کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے؟

ٹیلی ویژن کا حکم

ٹیلی ویژن پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل بجلی اور مشین کے ذریعہ لے کر دکھایا جانے والا، عکس یا ظل (سایہ) ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اُن اصل مناظر کا ہے کہ جو ٹیلی ویژن پر پیش کئے گئے ہیں۔ یعنی گانا بجانا اور رقص و سرود (ناچ رنگ) کا مرد و عورت سب کے لئے سننا اور دیکھنا ٹیلی ویژن پر بھی حرام اور بے پردہ غیر محرم عورتوں کے پیش کئے گئے ہر پروگرام کا دیکھنا، سننا حتیٰ کہ ایسی

عورتوں سے خبریں سُننا بھی، ٹیلی ویژن پر نظر ڈال کر مَردوں کے لئے ناجائز ہوگا۔
اور کیمرہ کے ذریعہ یا کسی بھی ذریعہ سے لئے گئے فوٹوؤں کا، یعنی جانداروں کی تصویریں لے کر انہیں ٹی وی پر اگر دکھایا جائے تو ان کا دیکھنا بھی درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر ٹیلیویژن پر براہِ راست ایسے مناظر اور پروگرام پیش کئے جائیں جن کا بغیر ٹیلی ویژن کے بھی دیکھنا و سُننا جائز ہے تو ایسے پروگراموں اور مناظر کا ٹیلی ویژن پر دیکھنا سُننا بھی جائز ہوگا۔

شریعت کا یہ حکم اُس کی اصل حیثیت کو سامنے رکھ کر ہے لیکن چونکہ آجکل ٹیلی ویژن کا غالب استعمال لہو و لعب بلکہ رقص و سرور (ناچ رنگ) فلم اور فواحش و منکرات کی اشاعت اور بسا اوقات دِین کے خلاف ذہن بنانے کے لئے ہوتا ہے اس لئے غالب پر نظر رکھتے ہوئے فتنہ کے سدِباب کے لئے اس کے عدم جواز کا ہی شرعاً حکم ہوگا اور اب تو اس کی مضرتوں بلکہ فتنہ سامانیوں سے وہ مُلک بھی پناہ مانگتے نظر آتے ہیں جنہوں نے اس فتنہ گر کو وجود و رواج بخشا ہے اس لئے اب تو اس کے عدم جواز میں کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہ گئی۔

کسی ضرورت یا مصلحت سے فوٹو کھنچوانا

فقہ کی ایک کتاب "جامع الرموز للقہستانی" کی عبارت (وفیہ اشعار بأنہ لاتکرہ صورۃ الراس[1]) سے اگرچہ صرف سر کے فوٹو کا جواز، بلاعذر کے بھی معلوم ہوتا ہے مگر علمائے حق نے بلاعُذر، عدم جواز کا رجحان ظاہر کیا ہے اور قہستانی میں مذکور اس قول کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ کسی عُذرِ معقول مثلاً پاسپورٹ کی ضرورت سے اکثر علماء نے اس قولِ ضعیف کی بناء پر بقدرِ ضرورت فوٹو کھنچوانا جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

[1] ترجمہ:۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ صرف سر کی تصویر ممنوع نہیں۔

مگر در مسئلۂ پاسپورٹ کہ مسلمان بسوئے آں محتاج است و بدوں کشیدن تصویر و قبول کردنش صورتے نہ بندد بناچار و مجبور اگر بر قول ضعیف عمل کردہ شود جائز باشد[1]

"پاسپورٹ کی مجبوری سے جس کی مسلمانوں کو حاجت ہے، تصویر کھنچوانا جائز ہے، کیونکہ بغیر تصویر کے پاسپورٹ نہیں بن سکتا۔ اس لئے مجبوراً قولِ ضعیف پر عمل کرنا گوارا کر لیا گیا۔"

اس سے معلوم ہُوا کہ کسی خاص وجہ کے بغیر فوٹو کھنچوانا شرعاً جائز نہیں ہے البتہ کسی بھی درجہ میں شرعی طور پر قابلِ لحاظ عُذر ہو تو اس کی اجازت ہے، یعنی فقہی ضرورت کے علاوہ بھی دیگر شرعی طور پر قابلِ لحاظ مواقع میں، مفتی صاحب کے نزدیک بھی 'ناتمام فوٹو (صرف اُوپر کے جسم کا) کھنچوانا جائز ہے، جیساکہ مفتی صاحب سے کئے گئے سوال اور پھر ان کی طرف سے دیئے گئے جواب کی عبارت سے ظاہر ہو رہا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی صاحب کے نزدیک معمولی معقول تقاضے بھی اس طرح کے فوٹو کھنچوانے کے لئے وجہ جواز بن سکتے ہیں۔

کیونکہ سوال میں سلطنتِ ایران کے لئے پاسپورٹ بنوانے کا ذکر ہے (در سلطنت ایرانیہ ہیچ کس داخل نمی شود مگر آنکہ پاسپورٹ ہمراہ داشتہ باشد[2]) اور ظاہر ہے کہ ایران جانا کسی سُنّی مسلمان کے لئے بالذات فرض یا واجب نہیں ہو سکتا۔ البتہ کاروباری یا معاشی ضرورت یا دوستوں اور عزیزوں سے ملنے یا علمی استفادہ و افادہ کے لئے ہی عموماً وہاں جانا ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ یہ اسباب فرض یا واجب کے درجہ میں شاذو نادر ہی آسکتے ہیں۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف فرض یا واجب کی ادائیگی کے لئے ہی ناتمام فوٹو کھنچوانے کا جواز نہیں ہے بلکہ اس سے کمتر درجہ کے تقاضے کے لئے بھی اس

[1] امداد المفتین ج ۱، ۲ ص ۱۰۲۳ شامل فتاویٰ دار العلوم دیوبند (مکتبہ امدادیہ دیوبند)
[2] ترجمہ: بغیر پاسپورٹ کے کوئی شخص ایران نہیں جاسکتا۔

کا جواز ہے ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ خواہ مخواہ لہو ولعب کے طور پر تصویر رکھنے کے شوق میں تو فوٹو کھنچوانا شرعاً جائز نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ کسی بھی معتدبہ شرعی مصلحت سے کھنچوانا جائز ہوگا۔ اس بات کا ثبوت محتاط علماء کے موجودہ طرزِ عمل سے بھی ملتا ہے کہ ایسے حضرات بکثرت صرف نفلی حج ہی کے لئے نہیں بلکہ محض اصلاحی و تبلیغی دَوروں کے لئے بھی بلا تکلف پاسپورٹ بنواتے اور اُس کے لئے فوٹو کھنچواتے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے اکثر علماء کے (بلکہ تمام تر کے) دَوروں کو فرضِ عین یا واجب قرار دینا ممکن نہیں ہے ۔

اس تفصیل کی روشنی میں احقر کا خیال ہے کہ ریلوے کے رعائتی پاس کی غرض سے بھی فوٹو کھنچوانا جائز ہے۔ کیونکہ اس رعایت کے حاصل کئے بغیر کوئی ایسا شخص جس کو روزمرہ کارگاہ (ڈیوٹی کی جگہ) سے اپنے مستقر (مکان) آنا جانا پڑتا ہو وہ اپنی آمد و رفت بہت مشکل سے جاری رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ خرچ میں تقریبًا آٹھ دس گنے کا فرق ہو جاتا ہے۔ مثلاً ہر مہینہ، پاس کی صورت میں ۳۰ روپے کی جگہ تقریبًا اڑھائی سو، دوسو روپیہ، بغیر پاس کے، خرچ کرنا پڑیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ معمولی اور متوسط درجہ کی آمدنی والے کے لئے مزید دوسو روپے کے قریب کا ہر ماہ بار برداشت کرنا عموماً آسان نہیں ہوتا ۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک مخصوص صورت میں مالی منفعت ہی کی بنیاد پر ناتمام فوٹو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے [۱]

وی۔ سی۔ آر اور فلم کا حُکم

وی، سی آر اور فلم کا بنانا، دیکھنا اور اس کا استعمال کرنا شرعاً ممنوع ہے کیونکہ ان میں نہ صرف وہ سب خرابیاں اور خطرناک پہلو موجود ہیں۔ بلکہ بدرجہا زیادہ ہیں جو "ٹیلی ویژن" کے بارے میں ذکر ہوئے۔ مزید یہ کہ فلم اور "وی سی آر"

---

[۱] حوادث الفتاویٰ ملحق بامداد الفتاویٰ ج ۴ ص ۲۵۴، ۲۵۵ - (مطبوعہ کراچی)

تصویر ہی کا نام ہے اور تصویر بنانا، لینا شرعاً ممنوع ہے (سوائے ضرورت و مصلحتِ شرعیہ کے مواقع کے، جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے ۔

نوٹ :۔ یہاں فلم (اسی طرح "وی سی آر") کی اس شکل کا حکم بیان ہُوا ہے جس میں جان دار کی فلم لی جاتی ہو، لیکن اگر غیر جاندار مثلاً کسی عمارت، یا قدرتی مناظر کی فلم لی جائے، تو یہ فی نفسہ جائز ہے ۔

رفاہی اور غیر سُودی بنک
کے نام سے رائج اِداروں کا شرعی حُکم

سب جانتے ہیں کہ مُسلمانوں کی زبوں حالی اور افلاس نے بہت سے مسائل پیدا کر رکھے ہیں۔ ان میں ایک اہم ترین مسئلہ سُودی قرض کی لعنت میں گرفتار ہونا اور اس وجہ سے مُسلمانوں کا بڑی بڑی جائدادوں اور قیمتی اثاثوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا ہے۔ اس صورتِ حال کے علاج کے عنوان سے مُلک کے مختلف حصّوں میں، مختلف ناموں سے ایسے متعدد ادارے قائم کئے گئے جن کا مقصد مسلمانوں کو بلا سُودی قرضے دینا بتایا گیا ہے۔ مگر ان اداروں میں طریقۂ کار ایسا اختیار کیا جا رہا ہے جس کی بُنیاد پر ان اداروں کی طرف سے دیئے جانے والے قرض کو، غیر سودی کہنا، فقہی و شرعی اصول کی روشنی میں بہت مشکل بلکہ ناممکن نظر آتا ہے ۔

ذیل میں اسی قسم کے ایک ادارہ کے طریقِ کار کی تفصیل پر مشتمل مطبوعہ کتابچہ اور اسی کی طرف سے جاری کردہ سوالنامہ سے طریقِ کار کا ایک خاکہ اور سوالات پھر علم و فقہ کی روشنی میں مختصر جوابات پیش کئے جا رہے ہیں۔

مذکورہ سوالنامہ میں ان اداروں کے موجودہ طریق کار کے جواز سے متعلق

کچھ فتوے بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ان کا علمی وفقہی جائزہ تفصیل کے ساتھ راقم لے چکا ہے (دیکھئے بحث ونظر شمارہ ۱۴ جلد ۴ پھلواری شریف۔ پٹنہ)

طریقِ کار : ماخوذ از کتابچہ "طریقہ کار"

یہ کتابچہ ادارہ سے اس اعلان کے بعد حاصل کیا گیا ہے کہ اب طریقہ کار میں اصلاح کر دی گئی ہے۔

اگر کوئی شخص -/۵۱ روپے سے -/۱۰۰ روپے تک قرض لینا چاہتا ہے تو اُس کو ایک روپیہ کا "معاہدہ نامہ فارم" خریدنا ہوگا۔ -/۱۰۱ روپے سے -/۲۰۰ روپے تک -/۲ روپے کا معاہدہ نامہ فارم۔ -/۲۰۱ سے -/۳۰۰ روپے تک -/۴ روپے کا معاہدہ نامہ فارم۔ -/۳۰۱ روپے سے -/۴۰۰ روپے تک -/۶ روپے کا معاہدہ نامہ فارم" خریدنا ہوگا۔ (ص ۱۵)

قرضدار ادارہ کے پاس زیورات (سونا چاندی کے زیورات) رہن رکھ کر ہی قرض لے سکتا ہے' اس کے بغیر نہیں۔ (مفہوم ص ۱۳)

اگر یہ مقروض وقتِ متعینہ پر رقم واپس کرنے سے قاصر رہے تو اس کو مزید مہلت کے طور پر دو تین مہینے اور دے دیئے جائیں گے۔ اس کے لئے وہی صورت کی جائے کہ از سرِ نو اس سے معاہدہ ہو اور فارم قرض دوبارہ پُر کیا جائے۔ سابقہ فارم واپس لے کر جمع کر لیا جائے۔

اس اصول کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ مقروض پھر فارم کی قیمت کے نام پر قرض دینے والے ادارہ کو سابقہ شرح کے مطابق مزید اتنی ہی رقم دے جتنی پہلی مرتبہ قرض لیتے وقت دی تھی، حالانکہ اس کو قرض کے طور پر اب مزید رقم بالکل نہیں ملی ہے بلکہ اُسے قرض کی سابق رقم پر ہی یہ اضافہ دینا ہے جسے مہلت کی فیس کہنا بے جا نہ ہوگا۔ اسی ادارہ کے سوالنامہ میں سے کچھ سوالات:

ا۔ ادارہ (قرض دینے والے ادارہ) کے انتظامی مصارف اور اخراجات کے لئے قرض لینے والوں سے "اجرۃ الخدمت" وصول کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

ب۔ اگر یہ عقدِ اجارہ ہے تو کیا مستقرض سے اس "اُجرۃ الخدمت" کی ادائیگی پر جبر کیا جا سکتا ہے۔

ج۔ اُجرت الخدمت کا تعین کس تناسب سے ہوگا؟ مقدارِ قرض کا اعتبار ہوگا یا ہر مقروض سے برابر۔

د۔ مدتِ قرض کی توسیع وتجدید کے وقت کیا دوبارہ مستقرض سے اجرت الخدمت لیا جا سکتا ہے؟

ھ۔ ادارہ کے مصارف اور واقعی اخراجات کے لئے قرض لینے والوں سے قرض لیتے وقت "معاہدہ نامہ" اور حصولِ قرض کی قیمت لینا شرعاً صحیح ہے یا نہیں؟

و۔ مستقرض سے اشیائے مرہونہ کی حفاظت کا کرایہ لینا درست ہے یا نہیں؟

ز۔ (فارم معاہدہ کی فروخت وغیرہ سے) حاصل شدہ رقم اگر مصارفِ ادارہ سے بڑھ جائے تو اُسے کیا کیا جائے؟

سوالات کے جوابات

ا، ب، ج۔ قرضدار سے "اُجرت الخدمت" کے نام پر قرض سے زائد کچھ وصول کرنا بڑا نازک مسئلہ ہے۔ بنکنگ کی تاریخ بتاتی ہے کہ ابتداءً محض اخراجات کے نام سے' قرض سے زائد وصولی کی گنجائش نکالی گئی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حقیقی اخراجات کا پیشگی یقینی تعین قریب قریب ناممکن ہے۔ اس کے باوجود اس بہانے سے (اخراجات کے نام پر) قرضداروں سے زائد رقمیں لینے کا جب دروازہ کھلا تو پھر اس پر پابندی لگانا عملاً ناممکن ہوگیا اور نوبت موجودہ بنکنگ سسٹم تک پہنچی کہ جس کی ستم رانیوں سے ساری دنیا چیخ اُٹھی۔ فقہ کا یہ بھی مسلّم اصول ہے کہ اگر کسی جائز کام سے ناجائز کا دروازہ کھلتا ہو تو پھر وہ کام جائز نہیں رہ جاتا۔ (دیکھئے امداد الفتاوی ص۱۴۷ جلد سوم طبع کراچی؛ از حضرت تھانویؒ)

بنکوں کے اس تجربہ کی روشنی میں قرض پر بقدرِ اخراجات بھی اضافہ لینے کی اجازت دینا شرعاً مشکل نظر آتا ہے۔ ویسے اصولاً صرف اتنا اضافہ لینے کی اجازت

معلوم ہوتی ہے جتنا قرض دینے اور وصول کرنے پر۔ واقعی اخراجات آئے لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے پیشگی اخراجات کا یقینی تعین نہیں ہو سکتا، صرف تخمینہ لگایا جا سکتا ہے اس لئے اگر اخراجات کم آئے اور اخراجات کے نام سے لی گئی رقم زیادہ ہے تو اس "زیادہ" کا مقروض کی طرف واپس لوٹانا ضروری ہو گا کیونکہ وہ سود کے حکم میں ہے۔

د ۔ مدت قرض کی توسیع و تجدید پر دوبارہ مقروض سے کچھ لینا قطعاً جائز نہیں؛ کیونکہ مقروض اگر تنگدست ہے تو اسے مہلت دینا شرعاً واجب ہے کہ یہ اس کا حق ہے، جیسا کہ معتبر کتابوں میں ملتا ہے (مثلاً تفسیر روح المعانی صـ۵۴ ج ۳ میں ہے):۔

"النظرة واجبة" واستدل باطلاق الآية من قال بوجوب انظار المعسر مطلقا، وهو الذی ذهب اليه ابن عباس والحسن والضحاك وائمة اهل البيت"

اور اگر قرضدار، قرض ادا کرنے کی وسعت رکھتا ہے تو جبراً بھی اس سے قرض وصول کرنا جائز ہے اور اگر قرض ادا نہ کرے تو رہن رکھے زیورات فروخت کر کے قرض وصول کیا جاتا ہے، بقیہ رقم مالک کو دے دی جائے۔

ھ، ز : فارم معاہدہ یا "معاہدہ نامہ" کی قیمت کے نام سے جو رقم وصول کی جاتی ہے وہ فارم کی قیمت نہیں بلکہ دراصل قرض (پر آنے والے اخراجات کا بدل یا اس) کی "اجرت الخدمت" ہے۔ اس لئے اس کا حکم وہی ہو گا جو اوپر (ا، ب، ج کے ذیل میں) بیان کیا گیا کہ اخراجات سے زائد وصولی کی جانے والی رقم کا، مقروض کی طرف لوٹانا ضروری ہو گا۔

و۔ مستقرض (قرض لینے والے) سے اشیائے مرہونہ کی حفاظت مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) پر ہے، جیسا کہ ہدایہ ج ۴ صـ۵۰۰ میں ہے۔

طریق کار کے اندر "فارم معاہدہ" کی جو شرحیں رکھی گئی ہیں وہ فی صد

شرحِ سود کے مشابہ ہیں۔ علاوہ ازیں جب کم رقم قرض دینے اور زیادہ رقم قرض دینے کے حسابات وغیرہ پر اخراجات برابر آتے ہوں تو پھر قرض کی مقدار کی کمی بیشی کے تناسب سے فارم معاہدہ دیتے وقت وصول کی جانے والی رقم کا کم و بیش ہونا شرعاً درست نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اس طرح سود سے مشابہت اور بڑھ جاتی ہے۔

اور یہ بات معلوم و مسلّم ہے کہ حقیقی سود اور شبہ سود، دونوں ممنوع ہیں (جیسا کہ ہدایہ صـ۶۳ ج ۳ میں ہے۔ شبهة الربا، مانعة كالحقيقة۔ مزید تفصیلات "انشورنس" اور "سود" کی بحثوں میں ملاحظہ کی جائیں) جیسا کہ اوپر گزرا۔ "غیر سودی بنک" کے نام سے رائج اداروں میں سے ایک ادارہ کی طرف سے ایک سوالنامہ بھی جاری ہوا تھا (اسی کے کچھ سوالات اور اُن کے جوابات اوپر گزر چکے ہیں) اس سوالنامہ کے اندر متعدد فتوے بھی ہیں ان میں ایک فتویٰ حضرت مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحب کا بھی ہے جو درحقیقت "اعظم الفتاویٰ" کہلانے کا مستحق ہے۔ اس میں تقریباً وہی نقطۂ نظر ملتا ہے جو اوپر راقم کے جوابات میں جھلک رہا ہے اور راقم کو اس فتویٰ سے بڑی رہنمائی ملی۔ عام فائدہ کے لئے یہاں وہ فتوے نقل کیا جا رہا ہے:

"اس کمیٹی[1] کا سرمایہ غالباً چندہ[2] سے حاصل کیا جائے گا، پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹرار کی فیس سے بچا ہوا روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لئے رکھا جائے اور مالکان

---

[1] سائل نے مفتی اعظم کے پاس فتویٰ لینے کی غرض سے جو تحریر بھیجی تھی اس میں ادارہ کے بجائے کمیٹی لکھا تھا۔ اس تحریر کی ابتدائی عبارت یہ ہے:۔
"اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کو مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے" الخ اسکے بعد اخراجات وصول کرنے کا تقریباً وہی طریقہ بیان کیا گیا ہے جو اوپر "سوالنامہ" کے حوالہ سے مذکور ہوا (یعنی فارم کا بدل لیکر)

[2] مفتی صاحب کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فارم کی قیمت کو شاید اخراجات کے لئے ناکافی سمجھتے ہوں گے۔

سرمایہ (چندہ دہندگان اور کاغذ کی قیمت وصول کرنے والے) کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے نہ از روئے قواعد ان کو طلب کرنے کا حق دیا جائے اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکانِ سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے بلکہ بصورت کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے، بقیہ منافع غرباء پر تقسیم کر دینے کا قاعدہ مقرر کیا جائے اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہو تو مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔"

(سوالنامہ ص۱۳ وکفایت المفتی جلد ۸ ص ۱۳۴ تا ۱۳۶)

مذکورہ فتویٰ سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ مقروض سے اصل اخراجات سے زیادہ وصول کی جانے والی رقم اس ادارہ (یا کمیٹی) کا حق نہیں ہے کہ جس نے فارم دے کر قرض لینے والے سے زائد رقم وصول کی ہے، بلکہ اخراجات سے بچ جانے والی رقم کا غرباء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا (اگر رقم کے اصل مالک کی طرف اس کا لوٹانا مشکل ہو یا مصلحتِ شرعی کے خلاف ہو) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فارم کی قیمت (جسے مفتی صاحب نے کاغذوں کی قیمت سے تعبیر کیا ہے) دراصل فارم کی قیمت نہیں بلکہ اخراجاتِ قرض وصول کرنے کی تدبیر ہے، کیونکہ اگر مفتی صاحبؒ اسے واقعۃً "قیمت" مانتے تو اخراجات سے بچ جانے والی رقم کو "غرباء پر تقسیم کر دینے کا قاعدہ مقرر کر دینے کا" ان کی طرف سے دیا جانے والا مشورہ یا حکم بے معنی ہو جاتا۔

اگلے صفحات میں "رفاہی" اور "غیر سُودی" بنک کے نام سے قائم زیر بحث اداروں کے مذکورہ بالا طریقِ کار کے جواز سے متعلق ان فتاویٰ کا مختصر علمی و تحقیقی جائزہ لیا جا رہا ہے۔ جو سوالنامہ میں (جس کے جوابات ابھی گزرے) دیئے گئے ہیں، اس "جائزہ" کے اندر "فتویٰ" یا "فتاویٰ" کا جس جگہ بطور حوالہ ذکر آیا ہے اس سے مراد یہی فتاویٰ یا فتویٰ ہیں۔

رفاہی اور "غیر سُودی بنک کے نام" سے قائم اداروں کے

جواز کے دلائل کا علمی جائزہ

سوالنامہ کے اندر ذکر کردہ فتاویٰ میں مذکور...... جیسے اداروں کے طریق کار کے جواز کے لئے جن دلائل کو بنیادی قرار دیا جا سکتا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:-

۱۔ فارم کی قیمت بیع کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ بیع کا جواز منصوص ہے اور قیمت مقرر کرنا جائز اور اس کی قیمت کے تعین کا مالک کو پورا اختیار ہے۔

۲۔ فارم فروخت کرنے والا شخص الگ ہوتا ہے اور وہ وکیل ہوتا ہے (قرض دینے والے ادارہ کا) وکیل ہی کی طرف حقوقِ عقد بیع راجع ہوتے ہیں۔

۳۔ کم قیمت شئے (مثلاً کاغذ کے پرزہ) کی زیادہ قیمت پر فروخت جائز ہے۔

۴۔ قرض کی غرض سے کم قیمت چیز زیادہ قیمت پر خریدنا بھی جائز ہے۔

۵۔ فارم سے حاصل ہونے والی رقم اُجرتِ کتابت ہے اور عقدِ قرض کی کتابت کا مطلوب ہونا منصوص ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ .... فَاكْتُبُوْهُ) اور اس پر اُجرت لینا قرضدار سے بھی جائز ہے۔

۶۔ فارم کی خریداری مستقل عقد ہے اور قرض کا لین دین مستقل عقد جب دو عقد الگ الگ جائز ہیں تو دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہوگا جس طرح حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کے لئے استدلال کیا ہے۔

راقم کے خیال میں مذکورہ بالا نمبروں میں ان بنیادی دلائل کا ایک طرح سے احاطہ ہو گیا جو ان جیسے اداروں کے طریق کار کے جواز کے لئے بطورِ دلیل پیش کئے گئے ہیں۔ بقیہ امور کی حیثیت ضمنی ہے، اس لئے انھی دلائل پر آگے نمبروار گفتگو کی جا رہی ہے:-

پہلی دلیل کا جائزہ لیتے ہوئے حسبِ ذیل امور کی تحقیق و تنقیح ضروری ہے۔

(الف) قرض کا طلب گار فارم لینے کے لئے جو روپیہ دیتا ہے وہ حقیقتاً فارم کی قیمت اور یہ شکل شرعاً بیع کہلانے کی مستحق ہے بھی یا نہیں؟

(ب) پھر اگر یہ بیع ہے تو بیع صحیح ہے یا فاسد یا باطل؟ آگے اسی پر ترتیب سے گفتگو کی جائے گی۔

(الف) دراصل یہ بیع نہیں ہے، اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بیع میں مبیع کو، خریدار سے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ ادارہ کے طریق کار میں یہ بھی ہے کہ فارم واپس لے کر جمع کر لیا جائے۔ (سوالنامہ ص ۶)

اور اگر فارم کی یہ واپسی کی شرط بطور ہدیہ ہے تو یہ "اقراض بشرط الهبة" ہوا جس کی حرمت اور زیادہ واضح ہے "القرض بالشرط حرام"[1] علاوہ ازیں عقد بیع میں مبیع[2] کا حصول مقصود ہوتا ہے (شامی ص ۳ ج ۴ میں ہے کہ "لان الثمن غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود" لیکن یہاں (فارم حاصل کرنے والے کا) مقصود فارم نہیں ہے، بلکہ فارم وسیلہ ہے قرض کا، مبیع متبایعین[3] کی رضا سے اگر لوٹائی بھی جاتی ہے۔ (اقالہ میں) تو اس کے بالمقابل ادا کی گئی رقم کا واپس کرنا ضروری ہوتا ہے تو کیا فارم واپس لیتے وقت وہ رقم قرض دار کو لوٹا دی جاتی ہے جو اس نے فارم حاصل کرتے وقت دی تھی؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسے بیع کہنا صحیح نہیں۔ اگر "رقم" کا عوض قرض کا استحقاق قرار دیا جائے تو یہ "حق" ایسا ہے جس کا بدل لینا شرعاً حلال نہیں ہے۔

فارم کی حیثیت دراصل رسید کی ہے جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ یہ رسید (ٹوکن یا ٹکٹ) جس کے پاس ہے اس نے مطلوبہ رقم ادا کر دی۔ اس لئے یہ اب اس منفعت یا اس چیز کا حق دار ہے جس کے لئے رقم ادا کی ہے۔ جس طرح ریل کا ٹکٹ

---

[1] در مع الطحاوی ۱۰۵/۳ (مطلب یہ ہے کہ کوئی شرط لگا کر قرض دینا حرام ہے) [2] مبیع وہ چیز جو فروخت کی گئی، بائع: فروخت کرنے والا۔ [3] متبایعین، خریدار اور فروخت کرنے والا۔

کسی جگہ جانے کا مقررہ کرایہ دے کر حاصل کر لیتا ہے تو اگرچہ یہی کہتے ہیں کہ اس نے ٹکٹ خرید لیا۔ لیکن دراصل اس نے مقررہ کرایہ ادا کیا۔ اس موقعہ پر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ ٹکٹ لیتے وقت (مثلاً دہلی سے بمبئی کا کرایہ) جو پانچ سو روپے دیئے ہیں وہ کاغذ کے اس ٹکڑے کی قیمت ہے۔ اسی طرح بہت سے ہوٹلوں میں پہلے ٹوکن رقم دے کر حاصل کئے جاتے ہیں پھر وہ ٹوکن دکھا کر کھانے کی اشیاء لی جاتی ہیں۔ بظاہر یہاں بھی ٹوکن کی خریداری ہوتی ہے۔ لیکن درحقیقت "مبیع" وہ کاغذ کا ٹکڑا نہیں ہوتا، بلکہ وہ کھانے کی اشیاء ہوتی ہیں۔

ٹھیک یہی صورت قرض دینے والے ان اداروں سے قرض حاصل کرنے کے لئے "فارم" کی ہے کہ یہ فارم علامت ہوتے ہیں جیسے دکھا کر اسی ادارہ کے ایک تنخواہ دار ملازم (یا نمائندہ سے) سے قرض لے لیتا ہے۔ جس ادارہ کے دوسرے ملازم (جسے "وکیل بالبیع"[1] کہنا درست نہیں۔ البتہ اسے "وکیل بالقبض" کہہ سکتے ہیں) نے یہ فارم دیتے وقت مقررہ رقم وصول کی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ رقم جو وصول کی گئی، کاغذ کے پرزہ (فارم) کی قیمت نہیں بلکہ اس (قرض) کے استحقاق کا عوض ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ اس فارم کے ذریعہ قرض لینے کے بعد مقروض یقیناً اتنی ہی رقم ادارہ کو واپس کرے گا جتنی کہ لی تھی۔ دریں صورت فارم لیتے وقت ادا کی گئی رقم "زیادہ بلا عوض[2]" ٹھہری۔ لہٰذا اس پر "ربا[3]" کی تعریف پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ ربا کی تعریف یہ ہے:

"فضل خال عن عوض ... مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة"[4]

اگر فارم کا لوٹانا ضروری نہ ہو تب بھی مسئلہ کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا نیز "الأمور بمقاصدها"[5] فقہی اصول کی وجہ سے بھی فارم مبیع نہیں ہو سکتا۔ اگر اس طرح

---

[1] ایک فتویٰ میں اسے "وکیل بالبیع" کہا گیا ہے۔ [2] بغیر کسی عوض کے اضافہ [3] ربا۔ سُود [4] در مختار مع الرد ۱۷۶/۴، مطلب: اس طرح کے لین دین کا معاملہ کہ ایک طرف تو اضافہ ہو، دوسری طرف اس کے عوض کچھ نہ ہو۔
[5] یعنی مقاصد اصلی پر کسی معاملہ کے صحیح یا غلط ہونے کا دارومدار ہوتا ہے۔ زیر بحث فتویٰ میں بھی اس کا ذکر ہے۔

کا ادارہ فارم لینے والوں کو قرض دینا ضروری نہ سمجھے اور اُس کا اعلان بھی کر دے پھر بھی کوئی شخص اگر یہ فارم خریدے تو فارم کو مبیع اور اس کے بدل کو (قیمت[1] نہیں) ثمن[2] مان لینے کی گنجائش ہوگی۔

ایک فتوے میں فارم کو سرکاری اسٹامپ جیسا بتانے کا انداز اختیار کیا گیا ہے۔ اول تو آج کل کی سرکار کا کوئی فعل شرعی حجت کے طور پر پیش کرنا ہی تعجب کی بات ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہ حضرت تھانویؒ کا اسٹامپ کی فروختگی کے بارے میں یہ فتویٰ ہے کہ یہ بیع نہیں بلکہ معاملات طے کرنے کے لئے درکار عملہ کے مصارف اہلِ معاملات سے بایں صورت لئے جاتے ہیں کہ انہی کے نفع کے لئے اس عملہ کی ضرورت پڑی اس لئے اس کے مصارف کا ذمہ دار انہی کو بنانا چاہیئے۔ پس یہ شخص (اسٹامپ فروش) عدالت کا وکیل (بالقبض) ہے۔ مبیع کا ثمن لینے والا نہیں[3]۔ معلوم ہوا کہ اسٹامپ سے حاصل ہونے والی آمدنی اسٹامپ کی قیمت نہیں ہے، تو اسٹامپ کا مبیع نہ ہونا خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔

مزید یہ کہ اس فارم لینے کو بیع کہنا اس لئے بھی مشکل ہے کہ بیع کے اندر حقیقی رضامندی شرط ہے، فارم لینے والا بادلِ نخواستہ ہی رقم ادا کرتا ہے۔ اگر فارم کے بغیر قرض مل جائے تو وہ ہرگز یہ رقم نہ ادا کرے اور بغیر رضامندی کے دی گئی چیز کا استعمال حدیث[4] میں ناجائز بتایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رقم قرض کے استحقاق کے لئے ادا کی گئی ہے۔ حالانکہ اس کا بدل غیر مشروع ہے جیسے ربا ورنہ شبہ ربا سے تو خالی قرار دینا ممکن ہی نہیں (ربا کی طرح اس کا شبہ بھی ممنوع ہے) جب یہ بات واضح ہو چکی کہ فارم کے بدل کو قیمت قرار دینا شرعاً درست نہیں، تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ایک

---

[1] قیمت: کسی چیز کا بازاری نرخ [2] ثمن: وہ عوض جو خرید و فروخت کرنے والوں کے درمیان طے ہو جائے۔ [3] امداد الفتاویٰ ۳/ ۸۰ [4] پوری حدیث اس طرح ہے:

"لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیب نفس منہ" "کنوز الحقائق للمناوی بحوالہ ابوداؤد۔"

مطلب: کسی مسلمان کے مال کا استعمال دوسرے کے لئے بغیر مالکِ مال کی خوشدلی اور حقیقی رضامندی کے بغیر حلال نہیں۔

فتویٰ میں مذکور) قیمت کے تعین کا مالک کو اختیار ہے"۔ والا اصول یہاں منطبق نہیں ہو سکتا۔

اگر بالفرض اس معاملہ کو "بیع" مان لیا جائے تو بھی "بیع صحیح" نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ نام نہاد بیع مشروط ہے قرض کے ساتھ (یعنی کم از کم خریدار کا مقصد حصولِ قرض کی شرط پورا کرنا ہوتا ہے، چاہے اس شرط کا فارم کی خریداری کے وقت زبان پر ذکر نہ آتا ہو لیکن مسلّم قاعدہ "المعروف[1] کالمشروط[2]" اور "ان العرف[3] أملك اى أرجح بالاعتبار[4]" کی بنا پر یہ "بیع مع الشرط" ہوئی۔ جس کا ممنوع ہونا منصوص ہے۔ ہدایہ میں ہے[5]۔ "نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط" "قرض کی شرط" سے بیع کا ممنوع ہونا بھی منصوص ہے۔ "نهى عن بيع وسلف[6]"۔ "كذلك ليفسد البيع[7] لو باع دارًا ..... على أن يقرضه المشترى[8]"۔ یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ بیع فاسد کا حکم، غصبِ حرام سے مال حاصل کرنے جیسا ہے۔ شامی میں ہے: "ان المبيع[9] الفاسد بحكم الغصب المحرم[10]۔ اور بیع فاسد کی ممانعت رباء کے شبہ کی بناء پر ہی ہے[11]۔ متعاقدین کے علاوہ کسی تیسرے شخص کے لئے نفع کی شرط بھی بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ ان الأظهر الفساد بشرط النفع للأجنبى[12][13]" تو اگر

---

[1] جو معروف و مروج ہو وہ شرط ہی کی طرح ہے۔ [2] المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۴ شامی ۵/ ۳۲۔ [3] مروجہ طریقوں ہی کا اعتبار زیادہ کیا جاتا ہے۔ [4] ہدایہ ۳/ ۱۶۶۔ [5] ہدایہ ۳/ ۴۴۔ [6] اس حدیث کے بارے میں علامہ عینی نے بنایہ میں لکھا ہے: رواه اصحاب السنن الاربعة الا ابن ماجه وقال الترمذى حديث اصحاب السنن حسن صحيح (بنایہ ۳/ ۱۰۴) ایضاً ص ۴۹) [7] اگر کسی شخص نے اس شرط کے ساتھ مکان فروخت کیا کہ خریدار اسے قرض دے گا تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ [8] ایضاً ص ۴۵ [9] "بیع فاسد" غصب حرام کے حکم میں ہوتی ہے [10] رد المحتار ۴/ ۲۷۹۔ [11] ہدایہ ثالث ص ۴۳۔ [12] زیادہ ظاہر یہی ہے کہ اجنبی (تیسرے) شخص کے لئے نفع کی شرط بھی بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ [13] شامی ۴/ ۱۲۷۔

بالفرض فارم دینے والے کو وکیل وا جنبی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ عقد بیع فاسد ہو گا[1]۔ حالانکہ یہاں واقعۃً وہ "اجنبی" نہیں ہے۔ سوالنامہ میں "فتح القدیر" میں بیان کردہ جزئیہ (لو باع کاغذۃ بألف یجوز ویکرہ[2]) سے بھی بے محل استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں (فتح القدیر میں) "بیع مع الشروط" کا حکم بیان نہیں ہوا ہے۔ بیع مطلق یعنی "بیع بلا شرط" کا حکم بیان ہوا ہے اور اسے بھی مکروہ بتایا ہے۔ ہاں اگر اس میں مشروط بیع کا جواز بلا کراہت مذکور ہوتا تو مفیدِ مطلب نہ ہوتا۔

علاوہ ازیں یہ کہ "کاغذۃ" کا ترجمہ "ایک کاغذ کا پرزہ" (سوالنامہ ص۱۸) کیونکر ہو گیا[3]۔ کیا "شجرۃ" کا ترجمہ درخت کی ٹہنی یا پتّا اور "تمرۃ" کا ترجمہ کھجور کا ٹکڑا صحیح ہو گا؟ اگر نہیں تو پھر "کاغذۃ" ایک لمبے چوڑے کاغذ پر بولا جانا بھی ممنوع نہ ہو گا۔ مشہور خطاطوں کے لکھے طغرے اور وصلیاں عموماً کاغذ کی ہی تو ہوتی ہیں جنہیں بسا اوقات ہزاروں میں خریدا جاتا ہے۔ اگر ایسے کاغذ کی بیع یہاں مراد لی جائے تو کیا مانع ہے؟ جبکہ "پرزہ" مراد لینے کا کوئی قرینہ نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف قرائن موجود ہیں۔ کیونکہ کاغذ کے ایک پرزہ کو ہزار کی قیمت میں خریدنے کا جواز فقہاء کی اُس حقیقت پسندی اور قرآن فہمی سے میل نہیں کھاتا جو اُن میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ یہ عمل قرآن مجید کے الفاظ میں "سفاہت" ٹھہرے گا (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الخ النساء[4]) "سفیہ" کے معانی میں ایک یہ بھی ہے کہ جو اشیاء کی اصلی

---

[1] بیع فاسد کا اصل حکم تو جیسا کہ اُوپر گزرا، یہی ہے کہ اسے فسخ کر دینا واجب ہے، لیکن اگر کوئی شخص گناہ مول لیتے ہوئے اسے برقرار رکھتا اور مبیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو صاحبِ ہدایہ کے بیان کی رُو سے اس صورت میں "ثمن" نہیں "قیمت" واجب ہوتی ہے (ہدایہ ثالث ص۴۹) اس کا مطلب یہ ہُوا کہ اس فارم کا وہ بدل دینا ضروری نہ ہو گا جو مقرر ہے مثلاً دس روپے۔ بلکہ اس کی بازاری قیمت (مثلاً دس نئے پیسے) لازم ہو گی۔ تو کیا زیر بحث یا اس جیسے دوسرے ادارے "یہ قیمت لینے کے لئے تیار ہوں گے"۔ [2] کسی نے ایک کاغذ ہزار میں فروخت کیا تو یہ جائز ہے مگر کراہت کے ساتھ [3] سوالنامہ میں ذکر کردہ ایک فتوے میں یہی ترجمہ کیا گیا ہے۔ [4] مطلب: بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو۔

قیمتوں سے بہت زیادہ ادا کر دیتا ہو[1]۔ تو کیا ابن ہمام جیسے محقق و فقیہ کے قول کا وہ مطلب لینا زیادہ مناسب ہو گا جس سے اُن کی حقیقت پسندی ظاہر ہوتی ہو، یا وہ جس کے نتیجہ میں قرآن مجید سے ٹکراؤ کا یعنی سفاہت کی حوصلہ افزائی کا پہلو نکلتا اور فقہاء کی سادہ لوحی اور بے خبری کا تاثر پیدا ہوتا ہو۔ ایک فتوے میں مشتری کو قیمت مقرر کرنے میں پوری طرح آزادی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے "ایک چادر غالباً ستائیس اونٹوں کے بدلہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خریدنے کا بھی تذکرہ ہے (ص۱۶۱ مسئلہ زیر بحث کے بارے میں اس واقعہ سے استدلال کی گنجائش جب ہوتی کہ کاغذ کے پُرزہ یا اس جیسی کسی اور حقیر چیز کا ستائیس نہیں ایک ہی اونٹ کے بدلہ خریدنا ثابت ہوتا۔ اس واقعہ سے اب تو بس یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زمانۂ نبوت میں بھی اس قدر قیمتی چادریں ملتی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے خرید کر یہ غلط فہمی دُور فرما دی کہ قیمتی چیزوں کا خریدنا شانِ زہد و تقویٰ کے خلاف ہے[2]۔

اس استدلال سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ادارہ کے فارم کو ایک درجہ میں "چیک" کی حیثیت دینا ہے (سوالنامہ کے ص۳ پر اور اس کے لئے درمختار کا ذکر بھی ہے اور ردالمحتار کا بھی) تعجب خیز اس لئے کہ اول تو چیک اور اس فارم میں کوئی مشابہت (بجز کاغذ پر مشتمل ہونے کے) نہیں ہے۔ کیونکہ چیک کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ البتہ جس بنک کا چیک ہوتا ہے اگر اس بنک میں چیک جاری کرنے والے شخص کا کھاتہ بھی ہے تو چیک میں لکھی رقم کے بقدر، بنک چیک بھنانے والے کو رقم دے دیتا ہے اور وہ رقم کھاتہ دار کی رقم سے منہا ہو جاتی ہے۔ غور کیا جائے کہ ایسے چیک اور اس ادارہ کے فارم کے درمیان کیا کوئی مناسبت ہے؟ اور کیا چیک قیمتاً ملتا ہے؟ ظاہر

---

[1] تفصیل کے لئے "روح المعانی" ۴/۲۰۱ تا ۲۰۶۔ نیز کشاف ۱/۵۰۰ اور دیگر معتبر تفاسیر کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

[2] سنن ابوداؤد (کتاب الحج ۱/۲۴۴) میں یہ روایت موجود ہے کہ حضرت عمرؓ کی ہدی کا ایک اونٹ تین سو دینار قیمت کا تھا، حالانکہ اس زمانہ میں عام قیمت ایک اونٹ کی دس دینار تھی (اسی بنا پر دیت ایک ہزار دینار یا ایک سو اونٹ ہے) تو کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ دس دینار والے اونٹ کی تین سو دینار قیمت تھی۔

ہے کہ نہیں، مزید یہ کہ چیک کی خرید و فروخت کے معنی کاغذ کی خرید و فروخت کے قطعاً نہیں ہوتے بلکہ اس میں واجب الاداء رقم کی خرید و فروخت کے ہوتے ہیں۔

بنا بریں واجب الاداء رقم میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کی ایسی صورت والی ہر بیع حرام ہوگی۔ فقہ و فتاویٰ کی معتبر کتابیں دیکھئے۔ مثلاً کفایت المفتی ۹۷/۸ (جواب ۱۱۳) لہٰذا فارم کو چیک مان لینے سے تو اس کی فروخت کرنے کی حرمت نکلتی ہے نہ کہ جواز، قدیم زمانہ میں چیک (صک) کی ایک اور شکل رائج تھی جس کی ممانعت منصوص ہے[۱] درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار والی بحث اس دوسری شکل سے متعلق ہے نہ کہ پہلی سے، اور یہاں پہلی ہی کا امکان ہے دوسری کا نہیں۔ سوالنامہ (ص ۱۶) کے اندر نیت کی بحث بھی، جواز کا پہلو تلاش کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ لیکن اس سے بھی عدم جواز ہی کا پہلو غالب نظر آتا ہے۔ کیونکہ فارم لینے والے کے پیشِ نظر اصل غرض، قرض لینا ہے نہ کہ فارم حاصل کرنا (جیساکہ پہلے بھی ذکر آیا ہے) اس موقعہ پر "ھلا شققت قلبہ" (دل چیر کر کیوں نہ دیکھ لیا) والے ارشاد نبوی ؐ سے استدلال کیا گیا ہے (سوالنامہ ص ۱۶) جو قطعاً بے محل ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکیمانہ تہدیدی جملہ اس وقت فرمایا تھا، جبکہ حضرت اسامہؓ نے ایک شخص کو کلمہ طیبہ پڑھ لینے کے باوجود کافر سمجھ کر قتل کر دیا تھا[۲]

یعنی ایک شخص کے ظاہری عمل کے تقاضا کے برخلاف ایک سخت اقدام کر بیٹھے تھے۔ اگر کسی کا ظاہری عمل کافرانہ ہو تو اسے کافر سمجھنے بلکہ (اختیار ہو تو اسے) کفر کی سزا دینے پر مواخذہ نہیں ہوگا بلکہ اس پر سزا کا طاری کرنا مطلوب ہوگا۔ حالانکہ اس کا امکان موجود ہے کہ قلب میں ایمان ہو۔ اگر کوئی مسلمان ایسی ظاہری علامتِ کفر اختیار کرلے اور اسے حکومتِ اسلامیہ مرتد کی سزا دے تو عین شرعی حکم کی تعمیل ہوگی۔ اس وقت کسی کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا "ھلا شققت قلبہ"

---

[۱] اسی کتاب کے "حق تصنیف" والے حصہ میں تفصیل دیکھئے۔

[۲] صحیح مسلم ج ۱ ص ۶۸۔

اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر میں اپنے چچا حضرت عباسؓ کے گرفتار کرنے والوں سے یہ نہیں فرمایا "ھلا شققتم قلبہ" کیونکہ اُس وقت وہ جنگ میں کفار کی طرف سے شریک ہوئے تھے (اور کلمہ بھی مسلمانوں کے سامنے نہیں پڑھا تھا) جو ظاہری علامت ان کے کافر ہونے کی تھی، حالانکہ وہ اندر سے ایمان لاچکے تھے مگر اپنا اسلام ظاہر نہیں کیا تھا[۱] اس بنا پر تو فارم کے بدلہ رقم لینے کو جائز کہنے والوں ہی سے یہ سوال کرنا مناسب ہوگا۔ "ھلا شققت قلبہ"؟

زیر بحث فتویٰ میں اسی ص ۱۶ پر کسی تیسرے شخص کے بیچ میں حائل ہو جانے سے "ربا" نہ رہنے کی بات کہی گئی ہے، حالانکہ اوّل تو تیسرے کے درمیان میں آجانے کے باوجود ہمیشہ حُرمت کا حلت میں تبدیل ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کے حائل ہونے سے حکم میں تبدیلی اس وقت ہوسکتی ہے جب یہ تیسرا فرد حقیقی ہو نہ کہ فرضی۔ حالانکہ یہاں تیسرا فرد ہے ہی نہیں، اگر ہے بھی تو فرضی ہے۔

۲ - ایک فتوے کے اندر "فارم" کے عوض کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ "فارم فروخت کرنے والا شخص الگ ہوتا ہے اور وہ وکیل ہوتا ہے اور شرعاً وکیل کی طرف حقوقِ عقدِ بیع راجع ہوتے ہیں۔

اس بارہ میں وہ بحث فیصلہ کن ہے جو اوپر ۱۷۱ (الف) کے تحت ذکر کی جاچکی ہے یہاں فارم تقسیم کرنے والا شخص "وکیل بالبیع" نہیں ہوتا (بلکہ وہ "وکیل بالقبض" کہلایا جا سکتا ہے) لہٰذا اس کی طرف حقوقِ عقد راجع ہونے کا سوال ہی نہیں۔

اور اگر بالفرض اسے بیع اور اس شخص (فارم دے کر رقم لینے والے) کو وکیل مان بھی لیا جائے تو بھی جواز نہیں نکلتا کیونکہ اس شخص کو فارم اس شرط کیساتھ فروخت کرنیکا وکیل بنایا گیا ہے کہ فارم کے خریدار کو قرض دیا جائیگا اور وہ خریدار اس شرط سے خرید رہا ہے کہ اسے قرض حاصل ہوگا۔ یہ شرط خواہ الفاظ میں بیان نہ کی گئی ہو لیکن معروف تو یقیناً ہے قاعدہ فقہیہ مسلمہ ہے "المعروف کالمشروط"[۲]

---

[۱] الاستیعاب لابن عبدالبر ۸۱۲/۲ میں ہے "ان اسلامہ قبل بدر . . . واخرج الی بدر مکرھا۔

[۲] المبسوط للسرخسی ۵۴/۱۲ شامی ۳۴/۵۔

اس لئے بیع اور توکیل کی یہ شکل شرعاً ممنوع اور اس کے نتیجہ میں ہونے والا عقد فاسد ہوگا۔ اُوپر ذکر کی گئی تفصیلی بحث کے بعد اس عقد کو (فارم کا عوض لینے کو) بیع صحیح کہنے کی کوئی گنجائش شرعاً نہیں ہے۔

بلکہ اس کی صُورت یہ بنتی ہے کہ ایک شخص یا ادارے نے ایک فرد کو کاؤنٹر پر اس لئے بٹھا دیا کہ وہ (مثلاً دس روپے) قرض کے خواہشمند سے وصول کرکے اُسے رسید دے دے اور اُسی شخص یا ادارہ نے ایک دوسرے فرد کو اس کام پر مقرر کیا کہ جو کوئی بھی اس کے پاس وہ رسید لے کر آئے اُسے وہ سَو روپے قرض دیدے، پھر مقررہ مُدّت کے بعد وہ قرضدار/۱۰۰ روپے اُسی شخص یا ادارہ کو ادا کردے جس کی طرف سے اُسے قرض دیا گیا، لیکن اگر مقررہ مُدّت پر ۱۰۰ روپے ادا نہ کرسکے تو پھر وہ دس روپے جمع کرے تاکہ مزید اُسے مہلت دی جائے۔ اب اس صورتِ حال کے بارے میں جو فتویٰ وجواب علمائے حق کا ہو وہی فتویٰ اس ادارہ کی بابت ہوگا۔ ظاہر ہے کہ کوئی حق پرست عالم دین اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دے گا۔ کیونکہ یہ شکل صاف طور پر "ربا" کی ہے جس کی حرمت متفق علیہ ہے۔

اس شکل کو جائز قرار دینے سے تو سُود خواروں کے لئے بڑی آسانی ہوجائے گی کہ بس وہ دو کاؤنٹر کھول دیں، ایک کاؤنٹر سے سُود وصول کیا جائے اور اسکی رسید دیدی جائے اور دوسرے کاؤنٹر سے رسید دکھا کر قرض کا لین دین ہو۔

اس شکل میں ایک اور خرابی بھی ہے وہ یہ کہ مقروض کو تنگدست ہونے کے باوجود کچھ اضافی رقم دیئے بغیر مُہلت ملنے کا امکان نہیں، حالانکہ مُہلت ملنا اُس کا حق ہے (ظاہر ہے کہ مُہلت سے مراد بلا عوض مُہلت ہے) یعنی اُسے مہلت دینا واجب ہے (تفصیل پہلے گزر چکی ہے) اسی فتوے (ص۲) میں یہ بات بھی بطورِ دلیل ذکر کی گئی ہے کہ "جب مالکِ اصلی عاقد نہ ہو بلکہ وکیل عاقد ہو تو شراب بھی مسلمان، ذمی کو وکیل بنا کر فروخت کراسکتا ہے۔" (مفہوم) یہاں ادھوری بات نقل کی گئی ہے اس کا تکملہ یہ ہے کہ:

ایسی توکیل کا جواز صرف امام صاحبؒ کے یہاں ہے، صاحبین کے نزدیک نہیں۔

پھر امام صاحبؒ کے یہاں بھی اس توکیل کو "مکروہ اشد الکراہۃ" کہا گیا ہے (ربا کا معاملہ تو خمر کی بیع سے بھی زیادہ شدید ہے کہ خمر کی بیع کی اجازت تو ذمی کے لئے ہے، مگر رباء کی نہیں) اور اسی کے ساتھ یہ بھی حکم ہے کہ خمر کی بیع سے حاصل ہونے والی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ حاشیہ ہدایہ میں "نہایہ" کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے:

"قوله جاز الخ ویؤمر بتصدق الثمن ویکره هذا التوکیل اشد الکراهة۔" (۳/۴۲)

تصدق کا حکم فتح القدیر میں بھی ہے[1]۔ اس موقعہ پر علامہ حصکفی کی اس تنبیہ کا ذکر ضروری ہے کہ "إن الکلام[2] أن (توکیل مسلم ذمیا لبیع خمر أو خنزیر) في صحة الوکالة لا في صحة بیع الوکیل[3]"، اس سے معلوم ہُوا کہ اس طرح کا معاملہ غیر صحیح ہی رہتا ہے (یعنی فارم کی تقسیم والے عمل کو اگر بیع فرض بھی کرلیا جائے اور تقسیم کرنے والے کو وکیل بالبیع تو بھی) مذکورہ جزئیہ کے تقاضہ سے فارم کے عوض رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ تنہا اتنی بات ہی سے (وکیل کے ذریعہ کرانے سے) ایسے معاملات صحیح ہو جاتے تو بھی اس معاملہ کا ربا یا شبہ ربا سے خالی ہونا شرعاً ممکن نظر نہیں آتا جس کے وجوہ یہ ہیں:-

(الف) ہر وکیل ایسا نہیں ہوتا کہ حقوقِ عقد وکیل کی طرف ہی راجع ہوں بلکہ متعدد شکلیں ایسی بھی فقہ میں ملتی ہیں۔ مؤکل کی طرف ہی حقوقِ عقد راجع ہوتے ہیں مثلاً یہ شکل "ولو أضاف[4] العقد إلى الموکل تتعلق الحقوق بالموکل[5] اتفاقا۔ کل عقد[6] یضیفه الوکیل إلی نفسه فحقوقه تتعلق بالوکیل[7]"

---

[1] ۵/۳۱۲ [2] یہاں گفتگو وکالت کی صحت کے بارے میں ہے' اس بارے میں نہیں ہے کہ وکیل کا بیع کرنا صحیح ہے" مطلب یہ ہوتا ہے کہ وکالت کی صحت کے باوجود شراب کی بیع کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے۔ [3] درمختار مع رد المحتار ۴/۴۰۰ [4] اگر وکیل نے معاملہ مؤکل کی طرف منسوب کرکے کیا تو تمام حقوق مؤکل سے ہی متعلق ہوں گے۔ اس پر علماء کا اتفاق ہے۔ [5] درمختار مع الرد ۴/۴۰۲ [6] جو معاملہ وکیل اپنی طرف منسوب کرکے کرتا ہے تو اس کے حقوق اس سے متعلق ہوتے ہیں۔ [7] ہدایہ ۳/۱۶۳ ✧

ظاہر ہے کہ فارم کا ادارہ کا نام لکھا ہوتا ہے۔ گویا اس کا فروخت کرنے والا عقد کی نسبت ادارہ (مؤکل) کی طرف کرتا ہے۔ کم سے کم خریدار تو یہی سمجھتا ہے۔

(ب) یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ "الملك يثبت للموكل ابتداء في الأصح"[1] (معاملہ چاہے وکیل نے کیا ہو تو بھی ملکیت ابتداء ہی سے مؤکل کی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ رباء اس زیادتی کو کہتے ہیں جو عقد کے نتیجہ میں بلا عوض حاصل ہوتی ہے ان اداروں میں فارم کے ذریعہ حاصل ہونیوالی رقم عقد ہی کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے "ربا" کی تعریف میں کہیں بھی یہ نہیں کہ وہ عقد براہ راست کیا گیا ہو یا بالواسطہ نہ کیا گیا ہو۔ فارم کی "بیع" ہے۔ اگر اسے بیع مانا جائے۔ حاصل ہونے والی رقم پر ابتداءً ہی ملکیت ادارہ کی ہوجاتی ہے۔ اس کے بعد ہی وہ قرضے جاری کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہوا کہ ادارہ "زیادۃ" پہلے ہی وصول کر کے مالک بن بیٹھتا ہے۔ یہ بھی سوچئے کہ آج کل دوکانوں، فرموں وغیرہ کی طرف سے مقرر کردہ فروخت کرنے والوں کو اس معنی میں وکیل کہنا صحیح ہے یا نہیں؟ جس معنی میں وکیل کا ذکر کتب فقہ میں ملتا ہے۔ آج کل کے رواج میں خریدار کو جو کچھ شکایت ہو یا خرید کردہ شئے واپس کرنے کا ارادہ ہو تو وہ اس دوکان یا فرم کے کسی بھی ذمہ دار سے رجوع کرسکتا ہے تنہا اس شخص سے ہی نہیں جس سے براہِ راست خریدا تھا؟ اسی بناء پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہ وکیل نہیں بلکہ سفیر یا مامور ہوتا ہے۔

(ج) تیسری فرضی شخصیت کے درمیان میں آجانے سے ہر جگہ حکم ربا کا ختم ہوجانا فقہاء تسلیم نہیں کرتے (ایک فتوی۔ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ تیسرے کے حائل ہوجانے سے بہر صورت حکم ربا نہیں رہتا) فقہ میں متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں کہ تیسرے شخص کے درمیان میں آجانے کے باوجود ربا ہی قرار دیا گیا۔ مثلاً بیع عینہ (جس کی ممانعت منصوص ہے) اس کی ایک شکل میں تیسرا شخص درمیان میں آجانے کے باوجود امام محمدؒ کا اس بیع کے بارے میں علامہ شامی نے یہ قول نقل کیا ہے: "هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا و

---

[1] درمع الرد ج ۴ ص ۴۰۲

قال عليه الصلوٰة والسلام اذا تبايعتم بالعين ذللتم وظهر عليكم عدوكم"[1]۔

علامہ شامی نے ایک دوسرے مقام پر اسی بیع (بیع عینہ) کے بارہ میں محقق ابن ہمام کی یہ تحقیق بھی نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس شکل میں بیچنے والے کو کچھ رقم بھی مل جائے اور وہ چیز بھی واپس لوٹ آئے جو اس نے بیچی تھی تب تو یہ ناجائز ہے ورنہ نہیں۔ اس تفصیل و تحقیق کی تائید کرنے والوں میں علامہ شامی نے متعدد ممتاز فقہاء کا نام ذکر کرنے کے بعد اُسے ظاہر کیا ہے[2]۔ اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے اقوال کے درمیان تطبیق کی شکل بھی اسی طرح ہوجانا بیان کیا ہے۔ بیع عینہ کی ایک معروف شکل یہ تھی کہ دکاندار خریدار کے ہاتھ اپنا مال زیادہ قیمت پر ادھار بیچتا تھا (مثلاً ۱۰۰ سو روپے میں) پھر وہ اسی مال کو نقد کم قیمت پر (مثلاً ۹۰ روپے میں) بالواسطہ یا بلاواسطہ خرید لیتا تھا۔

مذکورہ بالا تفصیل و تجزیہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ تیسرے شخص کے حائل ہونے کے باوجود یہ عقد (بیع عینہ) ممنوع ہی رہا اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اس بیع کے جواز و عدم جواز کے بارہ میں امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ امام محمدؒ جس شکل کو ناجائز کہتے ہیں اسے امام ابویوسفؒ بھی ناجائز ہی کہتے ہیں۔ اور یہ وہی ہے جس میں قرض دینے والے یا ادارہ کو "زیادۃ" حاصل ہوتی ہے۔ اگر اسے "زیادۃ" حاصل نہیں ہوتی لیکن قرض لینے والے کے حصہ میں کمی آجاتی ہے، تو وہ شکل خلافِ اولیٰ ہے۔ پہلی شکل مکروہ تحریمی (ناجائز) ہے اور وہی حدیث کا محل ہے۔ یہاں حضرت تھانویؒ کا ایک فتویٰ نقل کردینا غالباً بے محل نہ ہوگا وہ یہ کہ: "مدیون کا مال رعایت سے خریدنا ناجائز ہے"[3]۔ بیع عینہ کی صراحۃً مذمت صحیح حدیث میں آئی ہے۔ (ابوداؤد شریف[4] "باب النهي عن العينة")

---

[1] شامی ۴/۲۴۴ مطلب: یہ بیع میرے نزدیک پہاڑ جیسی سنگین ہے جسے سود خواروں نے ایجاد کیا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کے بارے میں فرمایا ہے: "اگر تم بیع عینہ کروگے تو ذلیل ہوگے اور دشمن تم پر غالب آجائے گا۔ [2] ردالمحتار ۴/۲۷۹ [3] امدادالفتاویٰ ۳/۸۰۔

[4] امدادالفتاویٰ ۲/۳۴۔

اس حدیث میں "بیع عینہ" اور جہاد سے گریز دونوں کی ایک ہی سزا بیان کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جہاد سے اجتماعی گریز حرام ہے لہٰذا یہ بیع بھی اسی حکم میں ہے۔ اس موقعہ پر مصنف نے بعض ایسے ہی معاملات کا ذکر کرتے ہوئے نہایت افسوس اور شکایت کے لہجہ میں کہا ہے کہ :-

"حیلوں کے ساتھ سُودی کاروبار کو جائز قرار دینے والوں کی چیرہ دستیوں سے بہت سی آبادیاں ویرانوں میں تبدیل ہوگئیں"۔ [۱]

۳ - ایک فتویٰ میں فادم کی قیمت لینے کے جواز کی ایک وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ بیع کی قیمت عاقدین کی رضامندی پر ہے جو کچھ طے ہو جائے [۲] یعنی کم قیمت چیز کی زیادہ قیمت پر خرید و فروخت جائز ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں - لہٰذا فادم جیسی حقیر چیز کو اگر کوئی شخص زیادہ قیمت دے کر خریدتا ہے تو یہ عقد جائز ہے۔

اس دلیل کا بھی وجہ جواز نہ بن سکنا اوپر (۱، ۲ میں) ذکر کردہ تفصیلات اور تجزیہ کی روشنی میں اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے۔ یہاں اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہو رہا ہے کہ رضامندی کے ساتھ قیمت مقرر کرنے کی ایسی ہی بلا قید آزادی شریعت کی طرف سے دیا جانا مان لیا جائے جیسا کہ اس فتویٰ سے مفہوم ہو رہا ہے تو پھر "تسعیر [۳]" کی بحث نیز "غبن [۴] فاحش" کی بنا پر معاملات کے بارے میں کتب فقہ میں جو مباحث ملتے ہیں وہ سب بے معنی ہو جائیں - ان مباحث سے ایک بات یہ بھی ثابت اور واضح ہوتی ہے کہ رضا کے معنی ظاہری آمادگی نہیں بلکہ جو بغیر کسی دباؤ یا مجبوری کے ہو وہ "رضا" ہے ورنہ رشوت اور سُود دینے والے بھی بظاہر رضامند ہی ہوتے ہیں لیکن ان کی یہ رضامندی شرعاً معتبر نہیں۔ اسی طرح گیہوں کے ایک دانہ جیسی حقیر چیزوں کی بیع سے متعلق جو احکام معتبر کتب فقہ میں ہیں، اُن پر

---

[۱] شامی ج ۴ ص ۲۷۶ [۲] سوالنامہ ص ۱۶ -

[۳] بعض مواقع پر حکومت کی طرف سے ضروری اشیاء کے نرخ مقرر کرنا -

[۴] اتنی زیادہ قیمت جس کو "دھوکہ دینا" کہا جا سکے - اس کی بنیاد پر معاملہ کے ختم کرنے کی گنجائش ہوتی ہے -

نظر ہو تو "بیع کی قیمت عاقدین کی رضامندی پر ہے" کے عموم سے جو ثابت کرنا چاہا ہے اس کی گنجائش نہیں رہ جاتی -

۴ - ص ۱۱ پر ذکر کردہ ایک فتویٰ میں جس پر متعدد علماء کی تصویبات بتائی گئی ہیں کاغذ (فادم) کی بیع کا جواز اس مسئلہ سے ثابت کیا گیا ہے جیسے فقہاء بالعموم اشتراء الشئ الیسیر بالثمن الکثیر لحاجۃ القرض - (قرض کی ضرورت سے کسی کم قیمت چیز کو زیادہ قیمت پر خریدنا) سے تعبیر کرتے ہیں، حالانکہ اس مسئلہ سے استدلال کرنے کی، فادم کی قیمت لینے کے سلسلہ میں گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ اسی شکل پر یہ غور کر لیتے جو اس فتوے میں خود نقل کی ہے تو بھی "کاغذ مذکورہ" کی بیع کے جواز پر اس سے استدلال نہ کرتے - کیا ان اداروں میں ایسا ہوتا ہے کہ کم قیمت پر وہی کاغذ دوبارہ یہ ادارے خرید لیتے ہوں ؟ یا وہ شخص جس نے ادارہ (یا اس کے ملازم) سے یہ کاغذ خریدا ہے وہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ اس سے کم قیمت پر فروخت کرتا یا کر سکتا ہے ؟ غور کیجئے مذکورہ جزئیہ میں (فتوے میں) جو شامی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے، یہ ہے کہ "قرض خواہ، قرض دینے والے سے کم قیمت چیز، زیادہ قیمت پر اُدھار خریدتا ہے تو کیا یہ ادارے کاغذ ادھار فروخت کرتے ہیں - پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ جب مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان کوئی وجہ شَبہ موجود ہی نہیں تو تشبیہ کس طرح درست اور صحیح قرار دی جا سکے گی ؟

مزید برآں یہ کہ فتوے میں جو شکل پیش کی گئی ہے (جیسا کہ اُوپر ۲ کے تحت گزرا) وہ خود مختلف فیہ ہے اور اکثر علماء عدم جواز کی طرف گئے ہیں - نیز یہ بات لائق توجہ ہے کہ اسی عبارت کے صرف ایک ہی جملہ بعد یہ عبارت بھی ہے (جو مصلحتاً قلمزد کر دی گئی) -

وکثیر من مشائخ بلخ کانوا یکرھونہ و یقولون انہ قرض جر منفعۃ اذ لولاہ لم یتحمل المستقرض غلاء الثمن [۱]"۔

"بلخ کے بہت سے علماء اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں

---

[۱] حوالہ مذکورہ، اور شامی ج ۴ ص ۱۲۵ ؏

قرض پر نفع حاصل ہوتا ہے۔ اگر قرض کا لالچ نہ ہو تو قرض لینے کا خواہشمند اُسے زیادہ قیمت پر ہرگز نہ خریدے۔"

اس جگہ ایک اور بات بھی ایسی ہے جسے جان بُوجھ کر ذکر نہ کرنا محلِ تعجب ہے۔ وہ یہ کہ شامی کی جس عبارت پر مذکورہ فتوے کا اختتام کیا گیا ہے (شامی میں ہی) اسی کے آگے یہ بھی ہے: "وانظر ماسنذکرہ فی الصّرف"[1] (اس موقعہ پر وہ بحث بھی دیکھ لی جائے جو ہم نے "صَرف" کے باب میں کی ہے) مگر شامیؒ کی اس ہدایت کو نظر انداز کر دیا گیا۔ چنانچہ اپنے وعدہ کے مطابق اس موضوع پر علامہ شامی نے مزید تین جگہ کلام کیا ہے[2] اور وہ وہی ہے جس کا ضروری حصہ اُوپر راقم سطور (۲ کے تحت) ذکر کر چکا ہے کہ اگر قرض دینے والے کو "زیادۃ" حاصل ہو تو یہ عقد بالاتفاق ممنوع ہو گا ورنہ خلافِ اولیٰ۔[3]

یہ بھی قابلِ غور ہے کہ جن علماء نے "جواز مع الکراہۃ" کا فتویٰ دیا ہے وہ حاجت کی قید کے ساتھ دیا ہے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ "حاجۃ" اضطرار کے قریب یعنی اس سے کچھ ہی کم، مجبوری کا نام ہے (تفصیل دیکھئے "انسانی خون" والی بحث میں) ان اداروں سے قرض لینے والے، سب کے سب واقعی کیا حقیقی "حاجۃ" میں مبتلا ہوتے ہیں یا بہت سے قرض کے طالب محض شادی بیاہ میں فضول خرچیوں کے لئے بھی لیتے ہیں؟ کیا ایسی شکل میں بھی جواز ہو گا؟

۵ ـ ایک فتوے کے اندر "فارم" کا بدل وصول کرنے کے جواز کی ایک وجہ "اُجرتِ کتابت" بتائی گئی ہے (مفہوم سوالنامہ ص ۲) مگر اس وجہ کا بھی دلیلِ جواز بننا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ فارم کی خانہ پُری (کتابت) فارم حاصل کرنے والا یا تو خود کرتا ہو گا یا کسی اور شخص سے کراتا ہو گا یا فارم تقسیم کرنے والا کرتا ہو گا۔ تینوں صُورتوں میں اس رقم کو جو فارم لیتے وقت دی گئی ہے "اُجرتِ کتابت" قرار دینا ممکن نہیں، پہلی اور دوسری صُورتوں میں تو ظاہر ہی ہے۔

---

[1] شامی ۴/۱۰۵ [2] ۴/۲۳۹، ۲۴۴، ۲۷۹ [3] دیکھئے گذشتہ صفحات

تیسری صُورت میں بھی اسے "اجرتِ کتابت" کہنا ممکن نہیں۔ کیونکہ اسے جب "وکیل بالبیع" قرار دیا گیا تو فارم حاصل کرنے والے کا اسے "اجیر" نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ورنہ عقدِ بیع اور عقدِ اجارہ (صفقتین) کا اجتماع ایک ہی عقد (صفقۃ) میں لازم آئے گا اور ایسا عقد نصّاً ممنوع ہے[1] (نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم "عن صفقتین فی صفقۃ") اور اگر فارم کی خانہ پُری، قرض دینے والا شخص کرتا ہے تو بھی اُسے اجرت سمجھ کر لینا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں بھی "صفقتین[2] فی صفقۃ" ہے۔ ممانعت کی یہ وجہ اس صُورت میں بھی ہو گی جب فارم پر کچھ لکھنا کسی کو بھی نہ پڑتا ہو، بلکہ سب کچھ اس پر چھپا ہُوا ہی ہو۔ اس کا وجہ ممانعت ہونا بھی ظاہر ہی ہے کیونکہ عقدِ کتابت (اجرت) اور عقدِ بیع (اس کا بیع ہونا از روئے فتویٰ مذکورہ) دونوں اکٹھے ایک ہی عقد میں ہو رہے ہیں۔ اور اگر فارم کے بدلہ لے جانے والی رقم کو صرف "اُجرت" قرار دیا جائے بیع نہ قرار دیا جائے تو بھی اس کا جواز مُشکل ہے۔ کیونکہ کتابت کے معمولی فرق سے اجرت میں غیر معمولی فرق اُجرت نہیں، کچھ اور کہلانے کا مستحق ہے۔ کیونکہ مثلاً سَو روپے قرض کی دستاویز کی اُجرت تو مثلاً دس روپے ہے اور صرف ایک صِفر (کی کتابت) کے اضافہ سے پچاس روپے ہو جائے (اگر ایک ہزار کے قرض پر پچاس روپے کا فارم ملتا ہو) یعنی ایک صِفر لکھنے کی اجرت چالیس روپے قرار پائے۔

کیا دُنیا میں اُجرت کی ایسی شرح کی نظیر مل سکتی ہے؟ اور یہ بھاری اُجرت کیا کوئی شخص، قرض کے لالچ کے بغیر ادا کر سکتا ہے؟ کیا اس طرح یہ اُجرت بھی شرطِ قرض نہ بن جائے گی؟ اور کیا یہ قرض پر نفع نہ ہو جائے گا؟ یہاں یہ حقیقت پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ فقہاء نے سُود کو کس درجہ قابلِ اجتناب اور خطرناک سمجھا ہے۔ جس کا کچھ اندازہ ان احکام سے ہو سکتا ہے جو کتبِ فقہ میں بکثرت ہیں، مثلاً ہدایہ میں ہے:۔

---

[1] دیکھئے ہدایہ ثالث ص ۵۹ [2] قرض اور اجارہ دو معاملوں کا ایک ساتھ عقد۔

ومن وضع[1] درهما عند بقال يأخذ منه ما شاء يكره له ذلك لانه ملكه قرضاً جر به نفعا وهو أن يأخذ منه ما شاء حالا فحالا ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعاً"۔[2]

یہاں کوئی محسوس اضافہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ صرف ایک سہولت مزید حاصل ہوئی ہے، محض اس بنیاد پر کہ یہ بھی ایک طرح کا نفع ہے۔ اس معاملہ کو مکروہ بتایا گیا ہے۔ اندازہ ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک "ربا" کی پرچھائیں بھی قابلِ اجتناب ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ "یکرہ" کی تعبیر سے فقہاء کی مراد حرام ہوتی ہے۔ اس کتاب کی تصریح "کتاب الکراہیۃ" کے شروع میں (ص ۴۳۶) صاحبِ ہدایہ نے بھی کی ہے (اور یہ جزئیہ کتاب الکراہیۃ ہی کے تحت مذکور ہوا ہے) اور صاحب بدائع نے بھی[3] اس کے مقابلہ میں زیرِ بحث "رفاہی اداروں" کے طریق کار کو دیکھا جائے تو عبرت ہوتی ہے کہ ایسے معاملات کرتے ہیں جن میں "ربا" کا شبہ تو یقیناً ہے' ربا کے معاملات کی سنگینی اور اُس سے بچنے کے اہتمام ہی کا شاید یہ بھی اثر ہے کہ ان معاملات میں "قضاء" اور "دیانت" کا فرق بھی نہیں کیا گیا۔ دیکھئے شامی ۴/۱۷۵۔

۶۔ ایک فتوے کے اندر فارم اور قرض کے معاملات کو حضرت تھانویؒ کے منی آرڈر کے بارے میں ایک فتوے سے بھی سندِ جواز دینے کی کوشش کی گئی ہے حالانکہ دونوں میں کوئی مشابہت بہ مشکل ہی نکالی جا سکتی ہے۔ منی آرڈر کو حضرت تھانویؒ نے اگر دو معاملوں سے مرکب قرار دیا ہے تو وہاں پہلے معاملہ "اجارہ" کا اجارہ ہونا غیر مختلف فیہ ہے اور زیرِ بحث مسئلہ میں فارم کی بیع کا بیع نہ ہونا راجح ہے اور اگر

---

[1] کسی شخص نے ایک بنئے کے پاس ایک درہم اس شرط کے ساتھ رکھا کہ وہ شخص بنئے سے "جو چاہے گا اور جب چاہے گا لے لیگا" تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس شخص نے بنئے کو (ایک درہم کا) مالک بنا کر یہ سہولت حاصل کر لی کہ جب چاہے وہ اس سے وقفہ وقفہ کے ساتھ لیتا رہے۔ یہ سہولت بھی ایک طرح کا قرض پر نفع ہے اور ایسے نفع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ [2] ہدایہ آخرین ص ۴۵۷

[3] دیکھئے "بدائع الصنائع" ۷/۱۱۸

بیع ہے بھی تو "بیع فاسد"۔

فاسد اور صحیح سے مرکب کا مجموعہ بالاتفاق فاسد ہی ہوتا ہے اور حضرت تھانویؒ نے دو صحیح عقدوں کے مجموعہ کو صحیح قرار دیا ہے۔ لہٰذا ایک کو (فارم والے معاملہ کو) دوسرے (منی آرڈر) پر قیاس نہیں کیا جا سکے گا۔ علاوہ ازیں یہ کہ آرڈر کرنے والے کا مقصود قرض دینا نہیں ہوتا اور نہ ڈاکخانہ کا مقصود قرض حاصل کرنا ہوتا ہے بلکہ دونوں کے مقاصد الگ ہوتے ہیں۔ یہاں قرض اور استقراض کی صورت ضمناً یا التزاماً و مآلاً وجود میں آ گئی نہ کہ ارادۃً۔[1] پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ منی آرڈر کرنے والا گویا قرض دینے والا ہی "زیادۃ" دینے والا ہوتا ہے (نہ کہ لینے والا) اور ڈاکخانہ (جو گویا قرضدار بنتا ہے) "زیادۃ" وصول کرنے والا ہوتا ہے۔ حالانکہ زیرِ بحث اداروں کے طریق کار میں صورتِ حال بالکل معکوس ہوتی ہے۔ اس بنا پر منی آرڈر والی صورت کے یہ بالکل ضد ہوئی۔ پھر کیونکر ایک کے جواز پر قیاس کر کے دوسرے کا جواز ثابت کیا جا سکتا ہے۔

علاوہ ازیں منی آرڈر کرنے والا تو مُرسل الیہ تک رقم پہنچانی چاہتا ہے اور وہ پہنچانے کی اُجرت دے رہا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک سو روپے اس غرض سے دوسرے کو دے کہ وہ یہ سو روپے مُرسل کے بھائی کو پہنچا دے اور جس کی اُجرت پانچ روپے دی جائے گی۔ تو اس عقد میں ممانعت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ رہا یہ شبہ کہ فقہی طور پر یہ "اقراض" ہوا، درست نہیں، کیونکہ بھیجنے والے نے یہ نہیں کہا تھا کہ بعینہ یہ روپیہ نہ پہنچانا، البتہ اُس نے اختیار دے دیا تھا مقصد تو اس کا یہ ہے کہ اتنا روپیہ پہنچ جائے چاہے بعینہ یہی روپے (نوٹ) پہنچائے جائیں یا دوسرے، اس کی بابت اجازت اُس نے رقم پہنچانے والے کی سہولت کے پیشِ نظر دی ہے' اس بنا پر اسے "اقراض" قرار دینا "الامور بمقاصدها"[2] ـ

---

[1] مشہور قاعدۂ فقیہ "کم من شئ یثبت ضمنا ولا یثبت قصداً" (شامی ۲/۹۵) کی رو سے "منی آرڈر" والے مسئلہ میں جس درجہ کی گنجائش نکل سکتی ہے اتنی زیرِ بحث مسئلہ میں نہیں نکل سکتی۔

[2] یہ اصل تمام متعلق کتابوں میں مطلق ہے مثلاً دیکھئے "الاشباہ والنظائر" (فن اول) نیز ڈاکٹر احمد علی [illegible] ۱۹۷

کے بظاہر خلاف ہے۔

رہی یہ بات کہ "ڈاکخانہ کے محکمہ پر روپیہ ضائع ہو جانے کی شکل میں اس کا بدل دینا ضروری ہوتا ہے" اس سے بھی اقراض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ضائع شدہ رقم کے بدل دینے کا محکمۂ ڈاک کی طرف سے التزام اس لئے کیا گیا ہے تاکہ اس کا اعتماد بڑھے اور لوگ اس کی زیادہ سے زیادہ خدمات حاصل کریں۔ جس طرح کوئی دوکاندار یا فرم یہ التزام کرے کہ وہ فروخت شدہ چیز کو واپس لے لیگا، حالانکہ قطعی بیع کے بعد اس پر بائع کو مجبور نہیں کیا جا سکتا، تو جس طرح اس التزام کی وجہ سے حقیقتِ عقد میں کوئی فرق نہیں آتا، اسی طرح ڈاکخانہ کے "التزام مالایلزم"[1] سے عقد کی حقیقت و حیثیت نہیں بدلنی چاہیئے۔ اس تفصیل کے بعد منی آرڈر کے عمل اور ان اداروں کے عمل میں کوئی مشابہت نہیں رہ جاتی۔

خلاصہ یہ کہ قرض دینے والے اداروں کے مذکورہ بالا طریقِ کار کا ناجائز ہونا ہی متعین معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا ان اداروں کو چاہیئے کہ وہ طریقِ کار میں ایسی تبدیلی لائیں جس سے عدمِ جواز کے اسباب ختم ہو جائیں۔

بعض اور قرض دینے والے ادارے

مذکورہ اداروں جن کے طریقۂ کار پر اوپر گفتگو کی گئی، کے علاوہ بعض اور قسم کے ادارے بھی ملک کے مختلف حصّوں میں ضرورت مند مسلمانوں کو قرض دینے کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور اُن میں بظاہر ایسے طریقہ کار اپنائے گئے ہیں جو مذکورہ خرابیوں سے بڑی حد تک خالی ہیں، مثلاً دفتری اخراجات کی رقم، جمع شدہ مال کے مالکین کی اجازت سے تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرنا وغیرہ۔ مؤخر الذکر قسم کے اداروں کا قیام اور فروغ یقیناً بہر صورت مستحسن ہے۔ واللہ الموفق ❁

(حاشیہ صفحہ ۱۸۱ سے) ندوی سلمہٗ کی فاضلانہ کتاب "القواعد الفقہیہ" صفحہ ۱۳۸ (پہلا ایڈیشن دار القلم دمشق) ❁

[1] مطلب: جو کام لازم نہیں تھا اسے لازم کر لینا۔

قوّتِ تولید محدود یا ختم کر دینے کا شرعی حکم!

"زمانۂ حال میں جاہلیتِ قدیمہ نے پھر سر اُٹھایا ہے اور کثرتِ آبادی کا ہوّا کھڑا کر کے "فیملی پلاننگ" کو وقت کی ضرورت اور خوشحالی کے لئے ناگزیر بتایا جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام یعنی خدائے حکیم و قدیر، رزاق و علیم کے دین میں اس کی گنجائش نہیں ہو سکتی، لیکن جیسا کہ تاریخ کے ہر دَور میں ہُوا ہے، دین کے بعض نام نہاد نمائندوں نے اسے "دین" ہی کا تقاضا باور کرانے کی کوششیں بھی کر ڈالنے میں تامل نہیں کیا اور استدلال میں فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کیں جو محض شخصی اعذار اور محدود پیمانے کے لئے تھیں (آگے ایسے بعض اعذار کا، کہ جن کے بارے میں شریعت کی طرف سے محدود گنجائش دی گئی ہے ذکر آ رہا ہے) فیملی پلاننگ کے جواز کے لئے بعض علماء کی طرف سے کتابیں بھی لکھی گئیں اور مقالات بھی، خدا کا شکر ہے کہ علمائے حقانی کی طرف سے بکثرت ان کے مدلل جوابات دیدیئے گئے، بعض کتابی یا مقالات کی شکل میں شائع بھی ہو چکے ہیں، راقم نے بھی اس پر اُسی زمانہ میں خامہ فرسائی کی تھی، ذیل میں اُسی کا ایک حصہ پیش کیا جا رہا ہے۔"

اسلام اور اسلامی تعلیمات کے خلاف آئے دن مخالفوں کی طرف سے نئے نئے انداز اور مختلف شکلوں میں جو حملے ہوتے رہتے ہیں، ان میں نہ صرف اسلامی علوم ہی کو

نشانہ بنایا جاتا ہے بلکہ اسلام کا نام لینے اور اس کی صداقت پر ایمان رکھنے والوں کو بھی جا و بے جا طریقوں سے پریشان کرنے کی امکانی کوششوں میں بھی کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھا جاتا، اس سب کے باوجود جب یہ نامبارک کوششیں مسلمانوں کو اسلام سے دُور کرنے سے بے اثر ہوتی نظر آنے لگیں تو تعداد کم کرنے کے لئے دامِ ہم رنگِ زمین پھیلا کر اس میں پھنسانے یعنی اضافہ آبادی اور قلت پیداوار کا ہوّا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ اور برتھ کنٹرول کا حسین عنوان دے کر مقصد برآری کی کوشش کی جانے لگی جن لوگوں کی نظر حقیقت پر گہری ہے وہ جانتے ہیں کہ اصل نشانہ پر کون ہے؟ اور سختیاں[۱] زیادہ ترکس پر ہوئیں؟ اسے سادہ لوحی کہئے یا ستم ظریفی کہ کچھ "اپنے بھی" "اغیار" کی اس سازش کا شکار ہو کر ان کی ہمنوائی کرنے لگے، بلکہ اسی صف میں کچھ ایسے افراد بھی نظر آئے جنہیں مسلمانوں کی ایک تعداد "علماء" کے معزز لقب سے یاد کرتی اور اسی خطاب کا اہل سمجھتی تھی۔ ان افراد کے میدان میں آجانے سے اہلِ علم و دین مجبور ہوئے کہ مغالطہ آمیز استدلالات کی کمزوری کو واضح کریں اور اس کے نتیجہ میں پھیلنے یا پھیلائی جانے والی غلط فہمیاں دُور کرنے کے اہتمام کے ساتھ سنجیدہ کوشش کریں۔

مسلم پرسنل لاء بورڈ کا کارنامہ

یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ ایسے نازک وقت میں بھی اس فرض کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کی گئی۔ چنانچہ جب کلمۂ حق کہنا واقعی دار و رسن کو دعوت دینا بن گیا تھا۔ اس فتنہ بداماں اور پُر آشوب دور میں "مسلم پرسنل لار بورڈ" کے پلیٹ فارم سے انجام پانے والا علماء کا یہ کارنامہ تاریخ میں سنہرا عنوان پائے گا کہ دار السلطنت میں بیٹھ کر نہ صرف "نس بندی حرام ہے" کا فتویٰ دیا بلکہ "فیملی پلاننگ" کی پوری جارحانہ سکیم کو غیر دانشمندانہ اقدام بتایا اور صاف لفظوں میں اسے ناجائز قرار دیا۔

عین اُس زمانے میں علم و دین سے نسبت رکھنے والے بہت سے لوگوں نے اس

---

۱ یہاں ان لرزہ خیز واقعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اندرا گاندھی کے دورِ حکومت میں ایمرجنسی ۱۹۷۵ء کے زمانہ میں فیملی پلاننگ کو بزور نافذ کرتے ہوئے مسلمانوں کے ساتھ پیش آئے۔

موضوع پر خالص علمی و فقہی انداز میں کتابیں، مقالے اور رسالے لکھے۔

عزل اور نس بندی میں فرق

فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والے عموماً عزل[۱] کو بنیاد بناتے ہیں۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے بحث کے واسطے یہ استدلال درست مان لیا جائے تو اس کی (عزل کی) اجازت پر فیملی پلاننگ کی شکلوں، بالخصوص نس بندی کو قیاس کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خرگوش پر ہاتھی کا قیاس کرنا محض اس بنیاد پر کہ دونوں جاندار ہیں اور بغیر سینگ کے ہیں، اور جو خصوصیات دونوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے والی ہیں انہیں نظر انداز کر دیا جائے اور دونوں کا حکم یکساں بتایا جانے لگے۔

واقعہ یہ ہے کہ "نس بندی" اور "عزل" میں اتنی بھی مشابہت نہیں جتنی خرگوش اور ہاتھی میں ہے۔ عزل اور نس بندی کے درمیان جو بہت واضح اور نمایاں فرق نظر

---

۱ عزل کی تشریح اور اس کا حکم آگے کتاب میں ملاحظہ کیجئے گا، حدیث صحیح میں آتا ہے کہ "عزل" کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لَا عَلَیْکُمْ اَلَّا تَفْعَلُوْا" اس کی تشریح مشہور محدث حضرت محمدؒ بن سیرین سے امام مسلمؒ نے "اقرب الی النہی" نقل کی ہے اور حضرت حسنؒ سے یہ:

"وَاللّٰہِ لَکَاَنَّ ھٰذَا زَجْرٌ" (مسلم ۱/۴۶۵)

اس طرح حدیثِ مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک حدیث میں عزل کو "الوأد الخفی" کہا گیا ہے (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۶) یہ تو حرمت پر دلالت کرنے والی تعبیر ہے۔ جن علماء نے مطلق جواز کا قول اختیار کیا ہے اُن کے قول میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواز اس صورت میں ہے کہ جب عزل کرنے والے کی نیت علوق سے بچنا نہ ہو ورنہ ان کے نزدیک بھی عزل ناجائز ہوگا، جیسا کہ امام الحرمین نے فرمایا ہے:۔

"موضع المنع أنه ينزع بقصد الإنزال خارج الفرج خشية ...
ومتى فقد ذلك لم يمنع۔ فتح الملهم ج ۳/۵۱۴"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فیملی پلاننگ کے جذبہ سے عزل کرنا، سب کے نزدیک ناجائز ہے (یا ہونا چاہیئے)۔

آتے ہیں، ان کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے :-

۱ - عزل میں دوسرے سے مدد نہیں لی جاتی (بلکہ نہیں لی جاسکتی) بخلاف نس بندی کے کہ یہ بغیر ماہر ڈاکٹر کے اور کوئی شخص کر ہی نہیں سکتا۔

۲ - عزل میں کوئی عملِ جراحی نہیں ہوتا، بخلاف نس بندی کے کہ وہ تو آپریشن ہی سے کی جاسکتی ہے۔

۳ - عزل میں کسی ممنوع محل میں ستر کھولنا نہیں ہوتا، برخلاف نس بندی کے کہ اس میں ڈاکٹر کے سامنے بلاضرورتِ شرعی ستر کھولنا پڑتا ہے اور ستر کھولنا حرام ہے۔ صرف واجب کاموں کے لئے (بیوی اور اپنی باندی کے علاوہ) کسی کے سامنے ستر نہیں کھولا جاسکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ تنہا ایک یہی وجہ (ستر کا ڈاکٹر کے سامنے کھلنا) نس بندی کو حرام قرار دینے کے لئے کافی ہے، حالانکہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اسباب اس کی حرمت کے موجود ہیں۔

۴ - عزل میں کوئی انسانی عضو معطل نہیں ہوتا اور نہ اس کی اہم قوت و منفعت زائل ہوتی ہے۔ بخلاف نس بندی کے کہ اس میں ایک اہم قوت معطل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ اس (قوتِ تولید) کو بحال کیا جاسکتا ہے[1] مگر ماہر ڈاکٹروں نے یہ بتایا کہ دوبارہ قوت بحال کرنے والے آپریشن میں کامیابی کے امکانات صرف ایک سے پانچ فیصد تک ہیں۔ اور امتدادِ زمانہ سے یہ امکان اور بھی کم ہوتا رہتا ہے۔ گویا کامیابی اور قوتِ تولید کی بحالی کا امکان نفی کے برابر ہے۔ پھر اس پر مستزاد یہ شرط کہ

---

[1] اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ قوت بحال ہو سکتی ہے تو کیا انسان کے کسی عضو کی اہم منفعت کا ختم کرنا مثلاً آنکھ کی روشنی زائل کر دینا خواہ چہرے کا حسن نہ بگڑے، محض اس لئے جائز ہو جائے گا کہ دوبارہ آپریشن کر کے روشنی بحال کی جاسکتی ہے ؟

بحالیٔ قوت کے آپریشن کروانے کی اجازت ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ سے لینا ضروری ہے، جس کا جُوئے شیر لانے کے برابر محال ہونا محتاجِ بیان نہیں۔

۵ - عزل کا عمل اور اس کا اثر بہت محدود ہوتا ہے۔ اگر بالفرض اس میں اثر مانا جائے۔ ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ منعِ حمل کے بارے میں عزل قطعی غیر مؤثر ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ایک حدیثِ صحیح سے بھی ثابت ہے کہ ایک صاحب نے عزل کیا، مگر اس کے باوجود بچہ پیدا ہو گیا۔ اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ میں نے تو تجھ سے یہ کہہ ہی دیا تھا کہ (اگر تو چاہے تو عزل کرلے مگر) ہوگا وہی جو مقدر ہے، یعنی اگر بچہ پیدا ہونا ہوگا تو عزل کرنے کے باوجود ہو جائے گا۔[1] اور نس بندی کے نتیجے میں اولاد سے محرومی یقینی اور تقریباً دائمی ہوتی ہے[2]

---

[1] یہ حدیث صحیح مسلم ج ۱ ص ۴۶۵ نیز سنن ابی داؤد کے باب "ما جاء فی العزل" (کتاب النکاح) میں اور اس کی تشریح طحاوی شریف ج ۲ ص ۲۰ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے اور "حجۃ اللہ البالغہ" میں شاہ صاحب علیہ الرحمہ نے بھی تقریباً یہی بات فرمائی ہے (غالباً اسی لئے عزل کی فی الجملہ شریعت نے اجازت دی ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسی کہ شریعت نے نذر ماننے کی اجازت محض تسکینِ خاطر کے لئے تو دی ہے مگر اللہ تعالےٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف فرما دیا کہ :

"یہ قطعاً غیر مؤثر ہوتی ہے البتہ اس طرح اللہ تعالےٰ بخیل سے مال نکلوا لیتا ہے۔" (دیکھئے صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۴)

[2] اس بناء پر نس بندی بلا شبہ اختصاء کے مشابہ بلکہ اسی کی ترقی یافتہ شکل ہے، اور اختصاء کی حرمت منصوص اور متفق علیہ ہے (جیسا کہ تمام کتب معتبرہ میں اس کا حکم بتایا گیا ہے۔ رہا یہ کہنا کہ نس بندی میں جماع کی قوت باقی رہتی ہے اور اختصاء میں نہیں رہتی، صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اختصاء کی صورت میں بھی کبھی قوتِ جماع باقی رہتی ہے، اسی لئے خصی سے پردہ کرنا ضروری ہے۔

(دیکھئے ہدایہ آخرین ج ۴ ص ۴۴۲ - والخصی فی النظر کالفحل و لأنہ فحل یجامع)

۶۔ عزل کرنے نہ کرنے کا ہمیشہ پُورا اختیار رہتا ہے بخلاف نس بندی کے، ایک بار کرا لینے کے بعد تقریبًا ہمیشہ کے لئے قوتِ تولید سے محرومی ہو جاتی ہے۔ ان وجوہ کے علاوہ دونوں (عزل اور نس بندی) میں اور بھی بہت سے فرق تھوڑے سے غور و فکر کے بعد نظر آ سکتے ہیں لیکن ان چند ہی سے یہ سمجھ لینا کسی بھی سمجھدار کے لئے مشکل نہ رہا ہوگا کہ اتنے اہم اختلافات کے باوجود ایک کو دوسرے پر کس طرح قیاس کیا جا سکتا ہے؟

مزید برآں یہ کہ جسم کے اندر خدائی ساخت میں کسی ایسی تبدیلی کو قرآن مجید نے صاف الفاظ میں شیطانی عمل بتایا ہے جس سے مقصدِ تخلیق[1] متاثر ہوتا ہو۔ (اسے قرآن مجید میں "تغیر خلق اللہ" کا نام دیا گیا ہے۔ دیکھئے سورۂ نساء) ظاہر ہے کہ نس بندی میں "تغیر خلق اللہ" پائی جاتی ہے۔

جواز کے دلائل کے جوابات | فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والوں نے بعض فقہاء کے "سدِ فم رحم" (رحم کا منہ بند کرنا) کی سخت مجبوری کی حالت میں اجازت دینے سے بھی استدلال کیا ہے۔ حالانکہ شخص اعذار کی بنا پر ملنے والی کسی اجازت سے عمومی طرزِ عمل کے لئے جواز کی راہ نکلنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔[2]

[1] اور جن تبدیلیوں سے تخلیق کا مقصد متاثر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک طرح سے مقصد میں معین ہوتی ہیں۔ ان کی تعیین کے ساتھ شریعت نے اجازت دی ہے بلکہ بعض کو تو ایک درجہ میں ضروری قرار دیا ہے مثلاً ختنہ یا بعض جگہ کے بال لینا اور ناخن تراشنا وغیرہ۔

[2] شخصی اعذار کی بنا پر شریعت نے جو رخصتیں دی ہیں اُن کو بنیاد بنا کر اگر عمومی پیمانہ پر جواز کا قول اختیار کیا جانے لگے تو ساری شریعت ہی معطل ہو کر رہ جائے۔ مثلاً شریعت نے ایسے شخص کو تیمم کی اجازت دی ہے جس کے پاس پانی نہ ہو اور یہ شہر سے باہر کسی جگہ ہو، تو اگر تیمم کرنے کی اس شخصی اجازت کو بنیاد بنا کر کوئی اس طرح استدلال کرنے لگے کہ "جس شخص کے پاس پانی وافر مقدار میں موجود ہے وہ بھی تیمم کرے کیونکہ پانی کی یہ مقدار جو اُس کے پاس ہے اگر تمام اہلِ ضرورت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ ۱۹۳ پر)

علاوہ ازیں یہ کہ عزل پر "سدِ فم رحم" کا قیاس اور اُس کے نتیجہ میں اُسے جائز قرار دینے کے خیال کا اظہار بعض ایسے علماء نے کیا ہے کہ جن کی تنہا رائے فتویٰ کی بنیاد نہیں بن سکتی (جب تک کہ اُن سے زیادہ بلند درجہ کے علماء و فقہاء نے اس کی تائید نہ کی ہو) یہاں یہی صُورتِ حال ہے کہ عزل پر "سدِ فم رحم" کو "صاحب النہر" نے قیاس کیا ہے لیکن اُن ہی کے بڑے بھائی جو اُن کے استاد و مربی بھی ہیں اور علم و فقہ نیز تبحر و مرتبہ میں اُن سے کہیں فائق ہیں (یعنی علامہ زین الدین ابن النجیم صاحب "البحر الرائق") ان کا کلام قطعاً مختلف ہے۔ دیکھئے شامی (جلد ۲ صفحہ ۳۸۰) مزید یہ کہ "النہر" ان کتابوں میں سے ہے کہ تنہا اس کی بنیاد پر فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ (دیکھئے "رسم المفتی" لا یجوز الإفتاء من الکتب المختصرة کالنہر..... الخ شامی جلد ۱ صفحہ ۴۸)۔

اور اگر بر سبیلِ تنزل "صاحب النہر" کی بات تھوڑی دیر کے لئے مان بھی لی جائے تب بھی فیملی پلاننگ کے نس بندی جیسے طریقوں پر اس پر قیاس کرنا تقریبًا اتنا ہی غلط ہوگا جتنا عزل پر قیاس کرنا، کیونکہ اس میں بھی نہ عملِ جراحی ہوتا ہے نہ کسی ڈاکٹر یا ڈاکٹرنی کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہے نہ کوئی عضو یا رگ معطل ہوتی ہے بلکہ قدیم زمانہ میں "سدِ فم رحم" کا جو طریقہ رائج یا متصور رہا ہوگا اس میں تو زیادہ مدت تک اس "سد" کے باقی رہنے سے بیماریوں اور خرابیوں بلکہ زخم و الم کا امکان پیدا ہو جاتا ہوگا۔ اس لئے کوئی بھی ہوشمند زیادہ مدت اُسے برقرار نہ رکھتا ہوگا۔ اس "سدِ فم رحم" سے استدلال کرتے ہُوئے "لوپ" اور "نرودھ" جیسی تدابیر کی گنجائش نکل سکتی ہے، وہ بھی شخص اعذار کی بنا پر، نہ کہ "پلاننگ" کے طور پر۔

مانع حمل دواؤں کا حکم:۔ نس بندی کے علاوہ دوسری مانع حمل تدابیر

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ ۱۹۲ سے) پر تقسیم کر دی جائے تو تنہا اس کے حصہ میں چند قطرے آئیں گے۔" (فیملی پلاننگ والوں کا استدلال کچھ اسی نوعیت کا ہے) تو بھلا یہ استدلال کیا درست قرار پائے گا؟

مثلاً ایسی دواؤں کا استعمال جن سے حمل ٹھہر نہ سکے۔ ان کے بارے میں حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ وہ بھی "تغییر خلق اللہ" اور "قطع نسل" کے حکم میں ہیں۔ رہی "لوپ" قسم کی کوئی تدبیر، سو اگر اس کے لگوانے میں ڈاکٹر یا ڈاکٹرنی کے سامنے ستر کھولنا پڑتا ہو (جس کی حُرمت ظاہر ہے اور اُوپر بھی بیان کی جا چکی ہے) تو وہ بھی ناجائز ہو گی۔ ہاں اگر ستر نہ کھولنا پڑتا ہو اور نہ کوئی دوسری خلافِ شرع بات لازم آتی ہو تو شخصی مجبوری میں اسی کے لئے استعمال کی اجازت نکل سکتی ہے جو ضرورت مند ہے عمومی طور پر نہیں۔ لیکن ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوتِ تولید بالکل ختم نہ ہو جاتی ہو بلکہ وقتی طور پر اُن کے استعمال سے جماع کا تقاضا بس کم ہو جاتا ہو بلاعذر مکروہ ہے حرام نہیں اور عذر کی وجہ سے بلاکراہت ان کے استعمال کی اجازت ہے۔

ایسی عارضی اثر رکھنے والی دوائیں خواہ داخلی استعمال کی ہوں یا خارجی (بشرطیکہ خارجی استعمال کرتے ہُوئے بے محل ستر نہ کھُلے) دونوں کا حکم یکساں ہو گا۔ ایسی عارضی تدابیر کے جواز کا مشہور حدیثِ نبویؐ :-

من لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء۔

"جس شخص کو نکاح (اور اُس کے تقاضے پورا کرنے) کی قدرت نہ ہو وہ روزہ رکھے کہ یہ اس کے لئے گُناہ سے بچنے کا ذریعہ بنے گا (کیونکہ اس سے خواہشِ جماع کم ہو جاتی ہے۔)"

سے لطیف اشارہ نکلتا ہے، کیونکہ اس حدیث میں عذر کی وجہ سے افزائشِ نسل کے

لہ صحیح بخاری ٢/٥٨/٧۔ اس استدلال پر ایک شُبہ یہ ہوتا ہے کہ پھر تو تنگی اور افلاس کی وجہ سے عارضی مانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ کتاب میں آگے افلاس کی بنا پر منع حمل کی تدابیر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس شُبہ کا جواب یہ ہے کہ فقر و افلاس کی وجہ سے اولاد (کی کثرت) سے گریز نصًّا ممنوع ہے۔ اور مسلّم اصول ہے کہ "نص" اور "قیاس" میں جب ٹکراؤ ہو تو "نص" کو ترجیح ہوتی ہے۔ مزید تفصیل اپنی جگہ آرہی ہے۔

اصل سبب یعنی نکاح سے عارضی طور پر بچنے کی گنجائش دی گئی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وقتی تدابیر کے ذریعہ (عذر کی بنا پر) خواہشِ جماع کو ضعیف بھی کیا جا سکتا ہے اور یہ بات حدیث کے الفاظ "فان الصّوم لہ وجاء" (روزہ خواہشِ جماع کو کمزور کرتا ہے) سے مستفاد ہوتی ہے۔ نیز اس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ جائز تدابیر اختیار کر کے عارضی طور پر خواہشِ جماع کم کی جا سکتی ہے۔

چنانچہ مشہور شافعی عالم علامہ خطابیؒ نے حدیث مذکور سے شہوت کو کم کرنے والی دواؤں کا جواز ثابت کرنے کے لئے اسی نہج سے استدلال کیا ہے جیسے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے۔

واستدل بہ الخطابی علی جواز المعالجۃ لقطع شہوۃ النکاح بالأدویۃ و ینبغی أن یحمل علی دواء یسکن الشہوۃ ون مایقطعہا أصالۃ۔ لہ

"خطابی نے اس حدیث سے شہوتِ نکاح کو عارضی طور پر قطع کر دینے والی دواؤں کے استعمال پر بھی استدلال کیا ہے (اور جواز ثابت کیا ہے) لیکن یہاں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ صرف ایسی دوا استعمال کرنے کی گنجائش نکلتی ہے جو شہوت کو وقتی طور پر کم کر دے، نہ کہ ختم کر دے۔"

منع حمل کی عارضی تدابیر کرنا

حاصل یہ کہ منعِ حمل کی عارضی تدبیریں کرنا زوجین کی باہمی رضامندی سے

لہ فتح الباری ج ٩ ص٩٧۔ حدیث مذکور کا ابتدائی حصّہ یہ ہے: "یامعشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج۔" حدیث میں مذکور لفظ "الباءۃ" کے معنی میں خاصی بحث شراحِ حدیث نے کی ہے۔ یہاں الباءۃ کا جو راجح مفہوم شراح نے بتایا ہے وہی (من لم یستطع کی تشریح کرتے ہوئے اختیار کیا گیا۔ علامہ عینی نے کہا ہے:

والحمل علی المعنی الاعم اولی بان یراد بالباءۃ القدرۃ علی الوطی و مؤن التزوج۔ (بحوالہ بذل ج ١٠ ص٩)

یا عذر کی حالت میں جائز ہے، لیکن بغیر رضامندی کے اسی طرح بِلا عذر کے مکروہ ہے جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے :-

أخذ فی النهر أنه یجوز لها سد فم رحمها ینبغی أن یکون حرامًا بغیر إذن الزوج [1]

"(اسی سے) "النہر" (کتاب کا نام) میں یہ بھی اخذ کر لیا گیا ہے کہ عورت کے رحم کا منہ عارضی طور پر بند کر لینے کی بھی اجازت ہے۔ لیکن یہ اجازت شوہر کی اجازت کے بغیر نہ ہوگی۔ شوہر کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا حرام ہونا چاہیئے۔"

---

[1] ردالمحتار ج ۲ ص ۳۸۰۔ نوٹ :- اس سے نس بندی کے آپریشن یا کسی ایسی تدبیر کے جواز پر استدلال غلط ہوگا جس سے مستقل طور پر حمل کی صلاحیت ختم ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ "لوپ" یا "نرودھ" جیسی تدبیر کا جواز نکلتا ہے (وہ بھی جبکہ اس عمل میں دوسرے سے مدد نہ لینی پڑتی ہو۔) نس بندی کے حرام ہونے کے لئے تو تنہا یہ بات کافی ہے کہ اس میں بلا عذرِ شرعی شرمگاہ کو غیر محل میں کھولنا پڑتا ہے جو قطعاً حرام ہے۔ یہاں ایک سبق آموز حقیقت کا اظہار شاید بہت مناسب ہو گا۔ وہ یہ کہ مغربی اقوام کے پروپیگنڈے کی بدولت مغربی ملکوں کے برخلاف آج کل مشرقی ملکوں میں فیملی پلاننگ اور آبادی میں اضافہ کم کرنے کی فکر جس طرح سوار ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔

ہر ملک کے حکمرانوں کو یہ تدبیر یقینی معلوم ہو رہی ہے کہ (آئندہ خوشحالی لانے اور معیارِ زندگی بلند کرنے کے لئے) ورنہ بھوک سے ہلاک ہو جانے یا کم سے کم ناکافی غذا ملنے کی وجہ سے عام جسمانی کمزوری پھیل جانے کو یقینی سمجھا جا رہا ہے۔ حالانکہ واقعات شاہد ہیں کہ جُوں جُوں آبادی میں اضافہ ہو رہا ہے اسی نسبت سے بلکہ اس سے بھی زیادہ پیداوار میں اضافہ ہو رہا ہے جس کا ایک سب سے بڑا ثبوت ہندوستان کے سابق مرکزی وزیرِ مملکت برائے زراعت (غذا) کا وہ بیان ہے، جو انہوں نے اپنے زمانۂ وزارت میں پارلیمنٹ کے اندر کئے گئے ایک سوال کے جواب میں دیا تھا کہ "ملک میں غذائی پیداوار کے اضافہ کی شرح ملک کی آبادی میں ہونے والے اضافہ کی شرح سے زیادہ ہے۔" (قومی آواز لکھنؤ۔ ۱۳ رمئی ۱۹۷۶ء)

واضح رہے کہ یہ بیان عین اُسی زمانہ میں دیا گیا تھا جبکہ یہاں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ ۱۹۷ پر)

نوٹ :- علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ (نیز جلد خامس میں) اس مسئلہ پر خاصی طویل بحث کی ہے اور "صاحب البحر" کے درمیان جو اختلاف ہے اُسے نقل کر کے تطبیق وغیرہ کی کوشش بھی کی ہے۔ مگر پوری بحث کا مطالعہ کرنے کے بعد یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے جو احقر نے یہاں ذکر کی ہے۔

عزل اور اُس کا حُکم

منع حمل کی ایک بہت سادہ اور عارضی تدبیر قدیم زمانہ سے رائج چلی آرہی ہے، جسے عربی میں "عزل" کہتے ہیں (یعنی جماع کے وقت مادہ کے خروج سے قبل ہی عورت سے علیحدہ ہو جانا تاکہ مادۂ منویہ رحم میں نہ جانے پائے) اس تدبیر یعنی "عزل" کے جواز کے بارے میں ہمیشہ سے علمائے اُمت کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ لیکن تمام دلائل پر غور کرنے اور اُن میں محاکمہ کرنے کے بعد علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "عزل" (بلا عذر) کا مکروہ ہونا ہی دلائل سے راجح معلوم ہوتا ہے۔

فالذی یترجّح من مجموع الأدلة کراهة العزل وکونه غیر مرضیّ من غیر تحریم [1]

(بقیہ حاشیہ پچھلے صفحہ ۱۹۶ سے) فیملی پلاننگ کی طوفانی اور ہولناک جنگ (ایمرجنسی کے دور میں) برپا تھی اور پورا ہندوستان اُس سے متاثر ہی نہیں بے چین ہو کر کراہ رہا تھا اور ۲۵ جنوری ۱۹۸۴ء کو یومِ جمہوریہ کے موقع پر صدر جمہوریہ ہند نے ریڈیو سے قوم کے نام جو پیغام دیا، اس میں بھی الفاظ کے اختلاف کے باوجود قریب قریب اسی حقیقت کا اظہار تھا (وہ پیغام دوسرے دن یعنی ۲۶ جنوری ۸۴ء کے تمام اخبارات میں بھی شائع ہوا تھا۔)

سچ کہا خالق و رازق نے ؎ اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ اور وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

[1] فتح الملہم ج ۳ ص ۵۱۴۔ اس موضوع پر خاصا کلام شروع میں گزر چکا ہے۔ احادیث میں "عزل" کرنے کے جتنے واقعات ملتے ہیں وہ راقم کے ناقص مطالعہ کی حد (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ ۱۹۸ پر)

"دلائل سے جو چیز راجح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ "عزل" مکروہ و ناپسندیدہ
تو ہے، لیکن حرام نہیں ہے۔"

لیکن عُذر کی حالت میں تقریباً سب فقہاء کے نزدیک (زوجین کی باہمی رضامندی سے) جائز ہے۔ مگر آزاد زوجہ کی رضامندی کے بغیر "عزل" بالاتفاق ممنوع ہے۔ (بذل المجہود ج ۱ صـ۲۲۹ طبع سوم)۔

منع حمل کی ایک عارضی بلکہ بہت ہی مشکوک تدبیر ان ایام میں جماع سے بچنا بھی ہے جن میں حمل ٹھہرنے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

جس زمانہ میں علوق کا احتمال زیادہ ہو، اس میں جماع نہ کرنا

مگر ان خاص ایام میں کہ جن کے اندر علوق کا غالب گمان ہو، ان میں مجامعت سے احتراز بلا کراہت جائز ہوگا کیونکہ اس میں کوئی ایسا عمل جو شرعی طور پر ممنوع ہو نہیں کرنا پڑتا۔ لیکن منع حمل کی مستقل تدبیریں، مثلاً نس بندی یا عورت کے رحم کا آپریشن حرام ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل مع دلائل آگے آ رہی ہے[1]۔ اگرچہ وہاں اصلاً صرف نس بندی کا حکم بیان کیا گیا ہے لیکن ان ہی دلائل کی بنیاد پر (جن سے نس بندی حرام قرار پاتی ہے) عورت کا ایسا آپریشن بھی جس سے وہ ہمیشہ کے لئے قوتِ تولید سے محروم ہو جائے حرام ہوگا۔ یہی حکم ان دواؤں کا بھی ہوگا جو تولید کی قوت ہمیشہ کے لئے ختم کر دیتی ہیں کہ وہ بھی "تغییر خلق اللہ[2]" اور قطع عضو یا تعطیلِ عضو (جَبّ، وخصاء) کے حکم میں ہیں

(بقیہ حاشیہ صـ۱۹۷ سے آگے) تک باندیوں سے متعلق ہیں، آزاد منکوحہ سے عزل کا واقعہ راقم کی نظر سے (احادیث میں نہیں گزرا۔ "حجۃ اللہ" کی عبارت (صـ۱۷۵ پر آنے والی) سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔

[1] اس پر خاصی تفصیلی گفتگو پہلے بھی کی جا چکی ہے۔ [2] اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی جو ساخت رکھی ہے اس میں ایسی کوئی تبدیلی کرنا جو منشائے خلقت کے خلاف ہو، ایسی تبدیلی کو قرآن کریم نے شیطانی عمل (حرام) قرار دیا ہے۔ (سورۂ نساء ۱۱۹)

جیسا کہ متعدد علماء نے کہا ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

وقد صرح الشافعیۃ بأنہ لا یکسرھا بالکافور ونحوہٖ والحجۃ فیہ انھم اتفقوا علی منع الجب والخصاء فیلحق بذلک ما فی معناہ من التداوی بالقطع اصلاً۔[1]

"شافعی علماء نے صراحت کی ہے کہ کافور جیسی دواؤں سے قوت جماع کو ختم کرنا ممنوع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عضوِ مخصوص کٹوانا یا خصی ہو جانا بالاتفاق حرام ہے تو ایسے سارے کام بھی اسی حکم میں شامل ہو جائیں گے، جن سے مستقل طور پر قوتِ جماع عموماً ختم ہو جاتی ہو، اس لئے ان دواؤں کا استعمال کرنا بھی حرام ہوگا جن سے یہ قوت بالکل ختم ہو جائے۔"

اور حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں:

وکذلک جریان الرسم بقطع أعضاء النسل واستعمال الادویۃ القامعۃ للباءۃ والتبتل وغیرھا تغییر لخلق اللہ عزّوجل واھمال لطلب النسل۔[2]

"اعضاء تناسل کٹوانا یا ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوتِ باہ ختم ہو جائے اور تبتل (تجرد کی زندگی) وغیرہ سب تغیر خلق اللہ (میں داخل ہونے کی وجہ سے حرام) ہیں اور اللہ تعالیٰ کے منشائے طلب نسل (افزائش کی مطلوبیت کی کھلی خلاف ورزی ہے۔"

یہاں خاص طور پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ ان دونوں قابلِ صد فخر علماء نے (بالخصوص شاہ صاحب نے) صراحت کے ساتھ قطع اعضاء اور ادویۂ قامعہ (قوتِ باہ ختم کرنے والی دواؤں) کا ایک ہی حکم بتایا ہے۔

منع حمل کی کوشش بلا عُذر مذموم ہے

یہاں یہ عرض کر دینا بھی بے جا نہ ہوگا کہ منع حمل اصولاً تو

---

[1] فتح الباری ج ۹ صـ۹۷ [2] حجۃ اللہ البالغہ، مطبع صدیقی صـ۳۲۱

یعنی بلا عذر اسلام میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ منعِ حمل کی کوشش خدائی تکوینی حکمتوں کے ساتھ معارضہ اور اس کی عطا کی ہُوئی نعمتوں اور قوتوں کو ضائع کرنا، نیز اُن کی ناشکری کرنا ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب لکھا ہے؟

هو (الولد) الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل إنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة وبيانه ان السيد إذا سلم إلى عبده البذور وآلات الحرث وهيأ له أرضا مهيأة للحراثة وكان العبد قادرًا على الحراثة وكان العبد قادرًا على الحراثة ووكل به من يتقاضاه عليها فان تكاسل وعطل آلة الحرث وترك البذر ضائعًا بنوع من الحيلة كان مستحقا للمقت والعتاب من سيده[1]۔

"بقاء نسل میں "اصل" اور "بنیاد" کی حیثیت بچہ کو حاصل ہے اور یہی اصل مشروعیت نکاح کی بھی وجہ ہے، خواہشِ جماع تو اللہ تعالٰے نے اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ طلبِ نسل کے جذبہ کو اُبھارنے کا باعث بن سکے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی آقا نے اپنے کسی غلام کو نہایت زرخیز زمین دی ہو، اسی کے ساتھ آلاتِ زراعت اور عمدہ بیج بھی مہیا کیا ہو اور وہ غلام کھیتی کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہو اور اُوپر سے ایک تقاضا کرنے والا بھی مسلط کر رکھا ہو، لیکن ان سب آلات واسباب کی موجودگی میں بھی وہ کھیتی نہ کرے بلکہ آلاتِ زراعت وغیرہ کو کسی حیلہ سے زنگ آلود اور بے کار کر کے ڈال دے تو ایسا غلام کس درجہ اپنے آقا کے عتاب کا مستحق ہوگا؟ اس کا اندازہ لگا لینا مشکل نہیں"۔

کون سے اعذار معتبر ہیں

البتہ بعض حالات میں جیسا کہ اُوپر گزرا، یعنی اعذار کی بناء پر منعِ حمل کی تدبیر کرنا

[1] "احیاء" مطبوعہ مصر ج ۲ ص ۴۳ ٭

جائز ہے۔ اعذار کی تفصیل اور فہرست خاصی طویل ہو سکتی ہے۔ مثلاً عورت کی صحت حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی واقعۃً متحمل نہ ہو۔ یعنی اس کے ہلاک ہو جانے یا جسمانی طور پر بے کار ہو جانے کا حقیقی خطرہ ہو یا ایسی ہی کوئی اور شدید تکلیف پیش آنے کا غالب گمان ہو یا ولادت کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کے باعث جان کا خطرہ ہو یا کمزوری کی وجہ سے حمل ساقط ہو جائے اور قائم نہ رہ سکنے کا اور اس کے نتیجہ میں عورت کی ہلاکت یا اس کی صحت کی شدید خرابی کا خطرہ ہو یا استقرارِ حمل سے اس کے شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا خطرہ ہو (جب کہ بچہ کے باپ کے پاس اتنی وسعت نہ ہو کہ وہ دودھ پلانے کا اور کوئی انتظام کر سکے یا بچہ کسی اور عورت کا دودھ نہ پیتا ہو) یا شوہر کے مسلسل یا طویل سفر میں ہونے کی وجہ سے بچہ کی تربیت نہ کر سکنے اور اس کی ضروریاتِ زندگی کا مناسب بندوبست نہ ہو سکنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہونے کا قوی امکان ہو۔ بعض فقہاء[1] کے نزدیک فسادِ زمان کی وجہ سے بچہ کے نافرمان ہونے کا خطرہ یا اس جیسے دیگر خطرات اگر واقعی طور پر ہوں (نہ کہ وہمی طور پر) تو ان تمام صورتوں میں (عورت یا اس کے بچہ کی ہلاکت یا صحت کی شدید خرابی جیسی متوقع تکلیفوں میں) منعِ حمل کی کوشش کرنا شرعاً جائز ہے۔ اعذار کی وجہ سے منعِ حمل کی گنجائش کا ذکر تقریباً تمام متعلقہ کتابوں میں ملتا ہے[2]۔

واضح ہو کہ جن کتابوں کے حوالے یہاں دیئے گئے ہیں ان میں اعذار کی بنا پر "عزل" سدِ فم رحم (رحم کا منہ بند کرنا) اور اسقاطِ حمل (رحم میں بچہ کے اعضاء بننے سے قبل) جیسی تدبیروں کا جواز بتایا گیا ہے۔

قابلِ توجہ بات

جیسا کہ اُوپر بار بار ذکر کیا گیا، صحت کی شدید خرابی جیسا یقینی خطرہ رخصتوں کا سبب بنتا ہے۔ معمولی

[1] مثلاً علامہ طحطاوی شارح درمختار ج ۲ ص ۲۶

[2] مثلاً دیکھئے حاشیہ درالمختار للطحطاوی ج ۲ ص ۲۶ و ردالمحتار لابن عابدین الشامی ج ۲ ص ۳۸۰ و ج ۵ ص ۲۹۶ عالمگیری کتاب الکراہیۃ۔ ٭

اعذار (جیسے معمولی دردِ سر یا انگلی کا درد) رخصت کا سبب نہیں بنتے ہیں جس کی تصریح علامہ ابن نجیمؒ نے "الاشباہ والنظائر" میں کردی ہے۔

مشقۃ خفیفۃ کأدنی وجع فی أصبع وادنی صداع فی الراس وسوء مزاج خفیف فھذا لا اثر لہ۔[1]

"معمولی سی تکلیف، مثلاً انگلی میں ہلکا سا درد یا ہلکا دردِ سر یا خفیف سی خرابی صحت کا احکامِ شرعیہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا (یعنی جو اصل حکم شرعی ہے ان حالتوں میں بھی اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا)

خلاصۂ بحث یہ کہ بعض شخصی اعذار مثلاً شدید بیماری یا ہلاکت کے خوف کی وجہ سے افراد کے لئے وقتی طور پر منعِ حمل کی کچھ تدابیر جائز ہیں لیکن منصوبہ بندی کے طریقہ سے عمومی پیمانہ پر افزائشِ نسل میں رکاوٹ ڈالنا بالکل ناجائز ہے۔ اسی طرح شخصی طور پر بھی موہوم یا غیر اہم خطرات کی بناء پر یا معمولی منافع اور سہولتوں کی توقع پر نسلِ انسانی سے اضافہ سے بچنے کی ارادی کوششوں کی بعض شکلیں شرعاً مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں اور بعض قطعاً حرام ہیں۔ فقر و فاقہ یا افلاس کے خوف سے بھی تقلیلِ نسل کی کوششیں شرعاً ممنوع ہیں۔ اس پر کتاب اللہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہاء کے اقوال سے بکثرت دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ان کی چنداں ضرورت اس جگہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اُوپر جو

---

[1] کتاب اللہ میں "لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَکُمْ خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ" (اور ایک جگہ "من املاق") میں جہاں پیدا شدہ بچوں کے فقر و فاقہ کے خوف سے ہلاک کرنے کی صریح ممانعت ہے۔ وہیں پیدا ہونے سے قبل ارادی طریقہ پر ان کی پیدائش روکنے کی بھی ضمناً ممانعت نکلتی ہے، جیسا کہ علامہ قرطبیؒ نے (تفسیر صہ ۱۳۲ ج ۷) وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اسی طرح احادیثِ صحیحہ میں جن لوگوں کو اختصاء سے منع کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر نے افلاس اور غیر مستطیع ہونے ہی کی وجہ سے اس کی اجازت چاہی تھی۔

دیکھئے بخاری صہ ۷۵۹ ج ۲ و فتح الباری صہ ۱۰۱ تا صہ ۱۰۳ ج ۹ ؞

کچھ لکھا گیا ہے اس میں ہی غور کرنے سے (خاص طور پر حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے) شریعت کے منشاء اور تعلیمات کا اندازہ اچھی طرح ہوسکتا ہے۔

بایں ہمہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی (حکمتِ شریعت کا پتہ دینے اور حِکَمِ شریعت کی طرف راہ نمائی کرنے والی) چند باتیں اور پیش کی جا رہی ہیں جن سے مقاصدِ شریعت کی مزید وضاحت ہوگی اور اس بارے میں حِکَمِ شریعت بلکہ حکمتِ خداوندی معلوم کرنے میں مدد ملے گی۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:-

اعلم أن اللہ تعالیٰ لما خلق الانسان مدنیا بالطبع وتعلقت ارادتہ ببقاء النوع بالتناسل وجب أن یرغب الشرع فی التناسل اشد رغبۃ وینھیٰ عن قطع النسل وعن الأسباب المفضیۃ الیہ أشد نھی وسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العزل فقال ما علیکم أن لا تفعلوا الخ .... اقول لیشیر الیٰ کراھیۃ العزل من غیر تحریم والسبب فی ذلک أن المصالح متعارضۃ فالمصلحۃ الخاصۃ بنفسہ فی السبی[ع] أن یعزل والمصلحۃ النوعیۃ ان لا یعزل لیتحقق کثرۃ الأولاد وقیام النسل والنظر الیٰ المصلحۃ النوعیۃ ارجح من النظر إلیٰ المصلحۃ الشخصیۃ فی عامۃ احکام اللہ تعالیٰ[1]

"جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مدنی الطبع (سوشل) بنایا ہے اور اس کا ارادہ انسانی نسل کے بقاء و فروغ کا ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کی شریعت میں نسل بڑھانے کی بہت ترغیب دلائی گئی ہے اور قطعِ نسل سے، نیز ایسے

[ع] اس عبارت سے مترشح ہو رہا ہے کہ نسبی پابندی سے "عزل" کرنا پسند کیا جاتا تھا۔

[1] حجۃ اللہ البالغہ صہ ۳۲۲ (مطبع صدیقیہ) ؞

اسباب اختیار کرنے سے کہ جس سے قطع نسل سے تقلیلِ نسل) ہو سخت منع کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب "عزل"، (جیسی غیر یقینی بلکہ موہوم منع حمل کی تدبیر) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ما علیکم الا تفعلوا" الخ۔ میرے نزدیک رسول اللہ کے اس ارشاد میں کراہت اور ناگواری کا اشارہ نکلتا ہے۔ اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ شخصی مصلحت کا جب ٹکراؤ ہو تو عمومی مصلحت کو ترجیح دی جاتی اور شخصی مصلحت قربان کر دی جاتی ہے۔ عزل (منع حمل) میں اگرچہ اس شخص کا تھوڑا سا فائدہ ہے (اگرچہ موہوم فائدہ ہے) وہ مثلاً یہ کہ شخصی اخراجات اور زیادہ کمانے کی مشقت سے بچ جائے لیکن (نسل انسانی کے فروغ میں رکاوٹ پڑنے کی وجہ سے) عمومی نقصان ہے اور اللہ تعالیٰ کے عام احکام میں ہمیشہ عمومی مصلحت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے بہ نسبت انفرادی مصلحت کے"۔

خوبصورتی کا باقی رکھنا عذر نہیں

بعض مرد اور عورتیں صرف حُسن کو برقرار رکھنے کے لئے کثرتِ اولاد سے بچنا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسی وجہ نہیں ہے کہ جس سے منعِ حمل جائز ہو سکے[1]

بچوں کا نشوونما نہ ہونا کیا عذر ہے

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جلد جلد بچے پیدا ہونے سے بچوں کے جسم کا عمر کے لحاظ سے نشوونما نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ وجہ ایسی نہیں

---

[1] جمال کی خاطر کسی ممنوع عمل کی اجازت نہ ہونے پر سب سے قوی دلیل وہ صحیح حدیث ہے جس میں "واصلۃ، متوصلۃ، نامصۃ، متنمصۃ" وغیرہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ صحیح مسلم میں ایک حدیث تو یہ ملتی ہے کہ ایک نئی نویلی دلہن کے بیماری سے بال جھڑ گئے تھے، اس کو بھی "وصل" شرعی اجازت (دوسرے انسان کے بال ملانے کی اجازت) نہیں دی گئی۔ اور فرمایا: لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ۔ (صحیح مسلم ص۲۰۲ ج ۲)

ہے کہ ہر حال میں وہ بچہ کے لئے غایت درجہ مضر ہو اور پھر "عمر کے لحاظ سے جسم کا بڑھنا" نہ بڑھنا جاننے کے لئے کوئی ایسا معیار متعین اور قطعی نہیں ہوتا کہ اس کا حتمی فیصلہ آسان ہو۔

علاوہ ازیں یہ کہ علاقوں، غذاؤں اور معاشرتوں کے اختلاف سے بھی اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ بنابریں تنہا اس احتمال پر ہر صورت میں منع حمل کی اجازت نہ ہو گی۔ بلکہ بعض میں ہو گی۔ یعنی جب کہ یہ واضح طور پر ثابت ہو جائے کہ جلد جلد کی ولادت بچہ کی صحت پر غیر معمولی طور سے اثر انداز ہو رہی ہے اور گویا وہ بچہ فقہی اصطلاح میں "مریض" رہتا ہو یا اس کا قوی خطرہ ہو ورنہ نہیں ہو گی۔

ڈاکٹروں کا منعِ حمل میں مدد کرنا

یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں مدد دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا آسان جواب یہ ہے کہ جن صورتوں میں منع حمل کی جن تدابیر کا اختیار کرنا جائز ہے ان میں ڈاکٹروں کا مباح طریقوں سے ایسی مدد کرنا بھی جائز ہو گا جس سے جائز تدابیر اختیار کرنے میں عورت و مرد کو سہولت حاصل ہو سکے یا وہ اس کی ضرر سے بچ جائیں۔

بعض حلقوں سے یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ کیا اس بارے میں مسلم اور غیر مسلم کے احکام میں فرق ہو گا؟

کیا کسی مسلمان ڈاکٹر کے لئے مُسلم یا غیر مُسلم مریض کے درمیان تفریق کرنا جائز ہو گا؟

اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اصلاً تو مسلم ڈاکٹر کے لئے اس عمل کے جواز کے اعتبار سے ہر مریض (خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم) حکماً برابر ہے۔ کیونکہ معتبر کُتبِ فقہ میں بکثرت ایسے جزئیات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صرف غیر مسلم کے لئے جس چیز کے استعمال کی قانونِ شریعت اور حکومتِ مسلمہ کی طرف سے اجازت ہو اس چیز میں کسی مسلم کی معاونت جائز نہیں۔ مثلاً عالمگیری میں ہے:۔

ولا یسقی اباہ الکافر خمرًا ولا یناولہ القدح ولا یذھب بہ
إلی البیعۃ ۔

"کوئی مسلمان لڑکا اپنے کافر باپ کو بھی شراب نہ پلائے اور نہ اُسے "جام" ہی دے اور نہ اُسے کسی بُت خانہ میں لے جائے۔"

یا

لا یجوز أن یداوی بالخمر جرحًا او دبر دابۃ ولا أن یسقی ذمیًا ولا أن یسقی صبیًا للتداوی ۔

(عالمگیری کتاب الکراہیۃ ۔ باب الثامن عشر)

"کسی جانور کے زخم کا علاج بھی شراب کے ذریعہ نہ کرے اور نہ کسی غیر مسلم کو شراب پلائے اور بچہ کو دواءً بھی شراب نہ پلائے۔"

لیکن بعض جزئیات ایسے بھی ملتے ہیں جن میں کافر و مسلم کے احکام میں کچھ فرق کیا گیا ہے اس لئے کچھ گنجائش نکلتی نظر آتی ہے ۔ مثلاً درمختار میں ہے :۔

وجاز بیع عصیر عنب ممن یعلم انہ یتخذہ خمرًا ای من کافر اما بیعہ من المسلم فیکرہ[1]

"انگور کا شیرا، اس غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، جس کے بارے میں علم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا لیکن کسی ایسے مسلمان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں، جس کے بارے میں شراب بنانے کا خطرہ ہو۔"

اگرچہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور پھر یہ فرق ہے کہ "بیع" فی نفسہٖ معصیت نہیں ہے (بخلاف مذکورہ صورت کے) اس فرق کو اگر نظرانداز کر دیا جائے تو ایسے کیسوں میں جن میں ڈاکٹر قانونِ ملکی کی رُو سے اپنے آپ کو مجبور پاتا ہو ان میں مسلمان ڈاکٹر صرف غیر مسلم کے معاملے میں کیا دوسرا رویہ اختیار کر سکتا

[1] درمختار مع الشامی صفحہ ۲۵۰ ج ۵ ۔

ہے ؟ اس کا جواب راقم کے نزدیک اثبات میں دیا جائے تو اس کی گنجائش نظر آتی ہے ۔ (والعلم عند اللہ)

لیکن جہاں کوئی ایسی قانونی مجبوری نہ ہو وہاں غیر مسلم کی ناجائز تدابیر میں مسلمان ڈاکٹر مدد نہ کرے ۔

غیر شادی شُدہ کے لئے دوا سے قوتِ باہ کم کرنا بہرحال ممنوع ہے

یہاں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ عُذر کی بناء پر بعض تدابیر کا جواز صرف شادی شُدہ کے لئے ہے ۔ لیکن غیر شادی شُدہ شخص اگر "مستطیع" ہے تو اس کے لئے قوتِ مردمی ضعیف کرنے والی ہر قسم کی تدابیر ناجائز ہیں ۔ غیر مستطیع روزہ جیسی ، خواہشِ جماع کو کمزور کرنے والی عارضی تدابیر کر سکتا ہے اور اسی کا ڈاکٹر اُسے مشورہ بھی دے سکتا ہے اور کوئی وقتی معمولی تدبیر ضروری ہو تو اس میں (شرعی حدود کے اندر) وہ مدد بھی کر سکتا ہے ۔

نَس بندی کا حُکم

لیکن جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا مانع حمل یا قوتِ جماع کو متاثر کرنے والی تدابیر میں نس بندی بہر صُورت حرام ہے ۔ اس کے متعدد وجوہ ہیں :

۱ ۔ اس میں "تغییر خلق اللہ" ہے[1] (جو نص قرآنی سے ممنوع ہے) بعض علماء نے جو نس بندی کے جواز کے قائل ہیں' یہ مضحکہ خیز بات کہی ہے کہ چونکہ "تغییر خلق اللہ" کے ایک معنی "دینِ خداوندی" میں تبدیلی بھی لئے گئے ہیں اس لئے یہاں "خدائی بناوٹ میں تبدیلی" نہیں لئے جا سکتے ۔ حالانکہ اہلِ علم پر یہ مخفی نہیں کہ اگر ایک آیت کی دو تفسیریں (صحابہؓ یا تابعینؒ سے) منقول ہوں تو دونوں ہی تفسیریں معمول بہ ہو سکتی ہیں (اگر جمع کرنا ممکن ہو) ظاہر ہے کہ یہاں تو ان دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں بس عام و خاص کا فرق ہے بلکہ اصل

[1] خدائی ساخت میں ایسی تبدیلی جس سے منشائے تخلیق بدل جاتا ہو ۔ (تفصیل پہلے گذر چکی ہے)

تفسیر تو پہلی ہی ہے (بناوٹ میں تبدیلی) کیونکہ اسی آیت (سورۂ نساء آیت ۱۱۹) میں یہ بھی ہے "فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ" (وہ جانوروں کے کان کاٹیں گے۔ ظاہر ہے کہ کان کاٹنا بناوٹ میں تبدیلی ہی ہے) دوسری محتمل ہے۔

۲۔ نس بندی درحقیقت اختصار (خصی ہونے) کی ہی ترقی یافتہ ایک شکل ہے، اختصاء کا حرام ہونا منصوص اور متفق علیہ ہے۔ (عالمگیری ص۳۵۷ ج ۵ فتح الباری ۱/۱۰۱۔ نووی ۱/۵۱ - ۴۴۹)۔

۳۔ نس بندی میں ممنوع جگہ شرمگاہ کھولنی پڑتی ہے جو بلا ضرورتِ شرعی بالاتفاق حرام ہے۔

چنانچہ مشہور شافعی عالم ابن سریج نے ختنہ کے وجوب پر اسی دلیل سے استدلال کیا ہے جو کہ متعدد کتابوں میں ملتا ہے۔ مثلاً تفسیر قرطبی میں ہے:۔

واستدل ابن السریج علی وجوبہ بالاجماع علی تحریم النظر الی العورۃ وقال لولا الختان فرضاً لما ابیح النظر الیہا من المختون [1]

"فقیہ ابن سریج (شافعی) نے ختنہ کے واجب ہونے پر اس دلیل سے بھی استدلال کیا ہے کہ اگر ختنہ واجب نہ ہوتی تو دوسروں کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت نہ ہوتی۔ (جو ختنہ میں کھلنا ضروری ہے) اور شرمگاہ کا (بیوی، باندی، شوہر کے علاوہ) کسی کے سامنے کھولنا بالاتفاق حرام ہے (معلوم ہوا کہ حرام کی اجازت کسی "ضرورت شرعی" سے ہو سکتی ہے"۔

اور نسبندی کا "ضرورت شرعی" نہ ہونا واضح ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے بحث "انسانی خون") اس لئے نسبندی کے حکم اور دیگر اسباب منع حمل (اگر ان میں مذکورہ بالا وجوہ میں سے کوئی یا ان جیسی دیگر وجوہِ حرمت نہ پائی جاتی ہوں) کے احکام میں شرعاً فرق ہوگا کہ نس بندی بہر صورت حرام ہے اور دیگر بعض اسباب بحالتِ عذر جائز ہوں گے۔

❁

---

[1] الجامع الاحکام القرآن للقرطبیؒ ۲/۹۹

ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ اولاد کی پیدائش

(نلکی زادہ) کا حکم

اِدھر کچھ مدت سے یہ بات عام طور پر اخبارات کا موضوع بنی ہوئی ہے کہ جو مرد و عورت فطری طور پر اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے محروم ہیں یا یہ صلاحیت ان میں بہت کمزور ہے اور اولاد کی خواہش شدید ہے تو ان کی یہ خواہش مصنوعی طریقے سے اولاد پیدا کر کے پوری کی جا سکتی ہے (اس کے لئے تلقیحِ صناعی، نلکی زادہ اور ٹیوب بے بی وغیرہ الفاظ بکثرت استعمال ہو رہے ہیں) اور اخبارات ہی میں یہ چرچا بھی ہوا کہ بعض تجربے کامیاب ہوئے اور اس کے نتیجہ میں نلکی زادہ وجود میں آیا۔ قدرتی بات ہے کہ اس صورتِ حال کا شرعی حکم دریافت کرنے کا تقاضا علماء اور عوام میں پیدا ہوا اور اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے فقہی کوششیں ہوئیں۔ ذیل میں اسی طرح کی ایک کوشش راقم نے کی ہے۔ (فان اصبت فمن اللہ وان اخطأت فمنی ومن الشیطان)۔

اس مسئلہ کا حکم دریافت کرنے کے لئے پہلے یہ جاننا (یا اندازہ کر لینا) ضروری ہوگا کہ اس کی امکانی شکلیں کتنی ہو سکتی ہیں؟ غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم سے کم اس کی امکانی شکلیں دو ہیں:

۱۔ شوہر کے علاوہ کسی اور مرد کے مادہ کو عورت کے مادہ (بیضہ) سے ملایا جائے یا کسی غیر مرد کا مادہ بیوی کے علاوہ کسی اور کے رحم میں پرورش پائے۔

۲۔ شوہر کا مادہ اس کی بیوی کے مادہ سے ملایا جائے یا اس کے رحم میں

پرورش پائے۔

اجنبی مرد و عورت کا مادہ ملانا حرام ہے

پہلی صورت یعنی شوہر کے علاوہ کسی اور کا مادۂ منویہ ملانا، یا اجنبی عورت کے رحم میں پہنچانا قطعاً حرام ہے (خواہ براہِ راست رحم کے اندر پہلے ہی مرحلہ میں پہنچا دیا جائے یا ٹیسٹ ٹیوب میں دونوں کا مادہ اکٹھا کرکے اور نشو و نما دے کر پہنچایا جائے۔ دونوں ہی شکلیں حرام ہیں) کیونکہ حدیث شریف میں صریح طور پر کسی غیر محل میں مرد کا مادۂ منویہ پہنچانے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ سنن کی روایت ہے:۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر یسقی ماءہ زرع غیرہ۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی۔ وقال حدیث حسن)[1]

"اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بھی ایسا شخص جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے مادہ سے کسی دوسرے کے کھیت (غیر عورت) کو سیراب نہ کرے (یعنی صحبت نہ کرے)

اور اسی حدیث کی بنیاد پر حاملہ سے (جس شخص کا حمل ہے اس کے علاوہ کسی کا) نکاح کرنا حرام اور حاملہ بالزنا سے نکاح تو جائز مگر صحبت کرنا حرام قرار دیا گیا ہے[2]۔ اور اسی وجہ سے (کہ وطی اصلاً مادۂ منویہ کو رحم میں منتقل کرنے کا ذریعہ ہے) فقہاء نے بہت سے احکام فقیہ اسی سے اخذ کئے ہیں۔ مثلاً حرمتِ مصاہرت[3] کا اصل سبب یہی بتایا گیا ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے:۔

"إن الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد"

---

[1] جامع ترمذی ص۱۳۳ ج ۱ (مطبوعہ ہند) [2] فتح القدیر ص۳۸۱ ج ۲ مطبوعہ مصر۔ (نوٹ) حاملہ بالزنا سے نکاح کرنا جائز ہے [3] نکاح کے رشتہ کے بعد جن سے نکاح حرام ہوتا ہے (مثلاً بیوی کی ماں سے یا شوہر کے والد اور لڑکے سے)۔

"اس کا مفہوم اہلِ علم ہی سمجھ سکتے ہیں اس لئے ترجمہ نہیں کیا گیا۔)

اس کی شرح کرتے ہوئے ہدایہ کے مشہور شارح امام اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی ہدایہ کی شرح عنایہ میں فرماتے ہیں:۔

"الولد جزء من ھو من ماتہ اما ان الولد جزء من ھو منہ فان السبب للجزئیۃ بین الوالدین والولد لا محالۃ"[1]

"یہ عبارت بھی خالص فنی ہے اور اہلِ علم کے سمجھنے کی ہے اس لئے ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی"

اس بارے میں شریعت کی روح

مذکورہ بالا تفصیل سے بھی دلالۃً ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت سے جس مرد کا صحبت کرنا حرام ہے اس کے رحم میں ایسے شخص کا مادۂ منویہ پہنچانا بھی حرام ہوگا (اور اس طرح حرمتِ مصاہرت بھی ثابت ہو جائے گی) اسی طرح بیوی کے علاوہ کسی اور عورت سے بیضہ لے کر کسی غیر مرد (شوہر کے علاوہ) کے نطفہ سے مخلوط کرنا بھی حرام ہوگا۔ البتہ بیوی کا بیضہ شوہر کے نطفہ سے مخلوط کرنا جائز ہوگا (اگر کوئی اور وجہ ممانعتِ شرعی کی نہ ہو)۔

مقامِ غور ہے کہ جس شریعت میں عورت کے لئے اجنبی مرد کا جھوٹا پانی استعمال کرنا بھی محض اسی وجہ سے ممنوع قرار دیا گیا ہو کہ پانی کے توسط سے مرد کا لعابِ دہن عورت کے لعابِ دہن سے مخلوط ہو جائے گا[2]۔ وہ شریعت مادہ منویہ کے اختلاط کی اجازت کیسے دے سکتی ہے[3]۔

اس بحث سے ثابت ہوا کہ ایسی کوئی بھی شکل شرعاً جائز نہیں ہو سکتی جس میں میاں بیوی کے علاوہ کسی اور مرد و عورت کے بیضہ یا مادۂ منویہ کو یکجا کیا جائے

---

[1] "عنایۃ" بر فتح ج ۲ ص ۳۶۵ [2] شامی ۵/۲۷۴ [3] حدیث صحیح میں وصل شعر (ایک انسان کے بالوں کو دوسرے انسانوں کے بالوں سے ملا کر استعمال کرنے) کی بھی جب صریح طور پر ممانعت بلکہ حرمت وارد ہوئی ہے تو مادہ ملانے کی اجازت کب ہو سکتی ہے (صحیح مسلم ۲/۲۰۴)

یا کسی عورت کے رحم میں اُس کے شوہر کے علاوہ کسی اور مرد کا مادۂ منویہ یا بیضہ کسی بھی طرح داخل کیا جائے[1] (خواہ مادہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے اندر رکھنے کے بعد داخل کیا جائے یا اُس کے بغیر ہی) یہ حکم اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہے کہ عملیہ (مادہ کے ملانے کے عمل) کے درمیان کشفِ عورت (ستر کا کھلنا) ممنوع محل میں ہوتا ہے یا نہیں؟ اور مادۂ منویہ کا اخراج اور اس کے اخراج کا طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ کشفِ عورت اور مادہ کے طریقِ اخراج کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے حرمت کا حکم مزید مؤکد ہونے اور اسبابِ حرمت متعدد ہو جانے کا امکان بڑھتا ہی ہے گھٹتا نہیں۔

میاں بیوی کا مادہ ملانا

اب رہی وہ صورت کہ جس میں صرف زن و شوہر کے بیضہ یا مادہ کو اکٹھا کیا جائے (خواہ ٹیسٹ ٹیوب کے اندر شوہر و بیوی کا مادہ یا بیضہ رکھا جائے یا شوہر کا مادہ کسی طرح نکال کر اُسے کسی ذریعہ سے بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے[2]) تو اگر زوجین کے علاوہ کسی اور کے سامنے دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی بھی شرمگاہ نہ کھلے اور مادہ کے اخراج، نیز رحم میں اُسے داخل کرنے کا ایسا طریقہ اختیار کیا جانا اگر ممکن ہو کہ جس میں شرعی قباحتیں نہ ہوں تو اصولاً یہ عملیہ حرام نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کے حرام ہونے کی کوئی مضبوط وجہ نظر نہیں آتی۔ زیادہ سے زیادہ خلافِ سنت اور متوارث طریقہ سے مخالف ہونے کی وجہ سے اُسے

---

[1] نلکی زادگی کی ایک شکل یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ مرد کے نطفہ کو کسی عورت کے بیضۂ جنین سے مخلوط کرنے کے بعد پھر کسی اور عورت کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے۔ اس صورت کا حکم بھی مذکورہ عبارت سے نکل سکتا ہے، وہ یہ کہ بیضہ جس عورت سے لیا ہے اگر وہ بھی بیوی ہو اس مرد کی کہ جس کے نطفہ سے مخلوط کیا گیا ہے اور پھر یہ کہ مرکب جس عورت کے رحم میں داخل کیا گیا ہے وہ بھی اسی مرد کی بیوی ہو تو جواز کا امکان ہے ورنہ نہیں۔

[2] اور ایک شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شوہر اپنی ایک بیوی کا مادہ (بیضہ) لیکر اور اسے اپنے مادہ میں ملا کر یہی شوہر اپنی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کرکے حمل کی پرورش کرائے پھر دوسری بیوی کے بطن سے بچہ پیدا ہو۔ ✻

مکروہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن اولاد کا ہونا اگر صرف اسی طریقہ پر موقوف ہو تو واحد ذریعہ ہونے کی وجہ سے یہاں کراہت کا دفع ہو جانا بھی مستبعد نہیں۔ اسی سے یہ ثابت ہوا کہ نلکی زادہ کا حکم جاننے کے لئے پہلے یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ اس صورت میں مادۂ تولید کے اخراج کا کیا طریقہ عموماً اختیار کیا جاتا ہے؟ اور پھر عورت کے رحم میں اسے داخل کس طرح کیا جاتا ہے؟ اگر شوہر عزل کے طریقہ سے اپنا مادہ اکٹھا کرکے اور پھر وہ خود ہی کسی نلکی (یا انجکشن سے) اپنی بیوی کے رحم میں داخل کر دے تو یہ شکل جائز ہوگی۔ جلق (یعنی ہاتھ کے ذریعہ سے مادہ نکالنا) عام حالات میں بالاتفاق ممنوع ہے[1]۔ البتہ بعض فقہاء کے نزدیک صرف ایسی صورت میں اجازت دی گئی کہ تسکینِ شہوت کا اور کوئی جائز ذریعہ میسّر نہ ہو اور اُس کے بغیر گناہ میں مُبتلا ہونے کا واقعی خطرہ ہو۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے:۔

وقد اباح الاستمنا طائفة من العلماء وهو عند الحنابلة وبعض الحنفية لاجل تسكين الشهوة[2]۔

”علماء کی ایک جماعت نے جس میں کچھ حنفی اور تمام حنبلی علماء ہیں مشت زنی کو تسکینِ شہوت کے لئے جائز بتایا ہے (یعنی جبکہ اس کا اور کوئی جائز ذریعہ ہو۔)“

مگر جماع پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں عزل کے طریقہ سے مادۂ تولید کا اخراج ممکن نہ ہوگا تو کیا ہاتھ سے مادہ کے اخراج یعنی جلق کے طریقہ سے اخراج کی، تسکینِ شہوت[3] پر قیاس کرتے ہوئے اجازت ہوگی۔ احقر کے نزدیک اس کا

---

[1] ”ناکح الید ملعون“ فتح القدیر ۲/۳۶۶ اور در مختار ۲/۱۰۰ میں اسے مکروہ تحریمی بتایا گیا ہے (مفصلات صوم کے ذیل میں)۔ [2] فتح القدیر ۹/۹۷۔ [3] تسکینِ شہوت سے مُراد یہ ہے کہ اگر کوئی جائز ذریعہ (اخراجِ مادہ کا) تسکینِ شہوت کے لئے میسّر نہ ہو اور زنا میں مُبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں جلق کی اجازت ہے۔

(دیکھئے در مختار مع رد، ۲/۱۰۰) ✻

جواب نفی میں ہے۔ کیونکہ محض اولاد کی خواہش اور اس کی موہوم[1] اُمید میں متفق علیہ طور پر ممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ والعلم عند اللہ۔

مگر عورت کے جسم سے اخراجِ مادہ کی کوئی ایسی شکل فی الوقت سمجھ میں نہیں آرہی ہے جس میں کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے۔ اگر ایسی کوئی صورت ممکن ہو تو اس کے ذریعہ اخراجِ مادہ کرکے اور شوہر کا مادۂ تولید ملا کر توالد کی کوشش کرنا اصولی طور پر شرعاً جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اس طریقے سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس کی ماں کے شوہر ہی سے ثابت ہوگا کسی اور سے نہیں، اور وہی عورت اس بچے کی شرعاً ماں سمجھی جائے گی جس کے بطن میں بچہ کی پرورش ہوئی اور پھر اسی سے ولادت ہوئی (اِنْ اُمَّھَاتُھُمْ اِلَّا الّٰئِیْ وَلَدْنَھُمْ کے تقاضہ[2] سے) اس سلسلہ میں اگر کسی عورت کے بیضہ سے مدد لی گئی ہے لیکن اگر جنین اس کے بطن میں نہیں رہا تو وہ ماں نہ ہوگی۔ بعض فضلاء نے دونوں کو ماں قرار دینے کا رجحان ظاہر کیا ہے لیکن شریعت میں "دو ماں" ہونے کی کوئی نظیر نہیں ملتی اس لئے یہ قول لائقِ اختیار نہیں ہوسکتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص کے مادہ کا عورت کے مادہ یا بیضہ سے اختلاط خواہ براہِ راست ہو یا ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ، بہرحال حرام ہے۔ البتہ شوہر کے مادہ کا بیوی کے مادہ سے ملاپ اگر اس طور پر ہو کہ دونوں میں سے کسی کو بھی کسی اور کے سامنے ننگا نہ ہونا پڑتا ہو (نیز اس کے علاوہ بھی کوئی اور خلافِ شرع کام نہ پڑتا ہو) تو یہ عمل ناجائز نہ ہوگا۔ البتہ اسلام کی اصل سادگی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے اور ایسے بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا جس کی بیوی کے بطن میں رہ کر یہ بچہ وجود میں آیا ہے۔

---

[1] لیکن اگر اس کے ذریعہ بچہ کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہو تو جائز ہوگا اور حلق کی ممانعت کی وجہ (ضیاعِ نطفہ) بھی مرتفع ہوجائے گی۔ کیونکہ یہاں نطفہ کا ضیاع نہیں بلکہ اُسے کار آمد بنانا ہے۔ اس غرض کے لئے جلق ممنوع نہ ہوگا۔ [2] بقاعدہ "الولد للفراش" [3] بقاعدہ: "العبرۃ لعموم المعانی لا لخصوص الموارد"۔

اِنسانی خُون

کا طبّی ضرورتوں سے استعمال اور اُس کا شرعی حُکم!

غیر انسانی ناپاک اشیاء کا حُکم

(غیر انسانی) خون اور دیگر اشیاء محرمہ کا دوائً استعمال، اگرچہ فقہائے احناف کے یہاں مختلف فیہ رہا ہے۔ لیکن متأخرین نے مخصوص حالات میں ضرورت کے مواقع پر چند شرطوں کے ساتھ جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ یعنی اس وقت جبکہ حرام شئی کے علاوہ کسی ایسی حلال دوا کا علم نہ ہو (یا وہ میسر و موجود نہ ہو) کہ جس سے مرض زائل ہوجائے اور حرام شئے کے استعمال سے شفاء کے حصول کا عادۃً یقین ہو، جیسا کہ کتبِ فقہ سے مستفاد ہوتا ہے۔ مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب درمختار میں ہے:-

اختلف التداوی بالمحرم وقیل یرخص إذا علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر کما رخص الخمر للعطشان و علیه الفتویٰ۔

اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں:-

یحصل بھا غلبة الظن دون الیقین الا أن یریدوا بالعلم غلبة الظن وھو شائع فی کلامھم[1]

---

[1] ردالمحتار مع الدر المختار ۱/۱۴۰ "ضرورت" کی وجہ سے دوائے حرام کی اجازت (بقیہ اگلے صفحہ ۲۱۶ پر)

(اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو اُوپر مسئلہ کے تحت بیان ہُوا) لیکن بعض معتبر فقہی کتابوں میں دوائے حرام کے استعمال کا جواز طبیب حاذق مسلم کی اجازت پر موقوف رکھا گیا ہے۔[1]

لیکن احقر جہاں تک اپنے محدود مطالعہ کی بنا پر سمجھ سکا ہے فقہاء کے یہاں عموماً دوائے حرام کے استعمال کے جواز کے لئے "طبیب مسلم حاذق" کے مشورہ و حکم کی قید جو بیان ہوئی ہے وہ قید احترازی نہیں ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر مسلم طبیب بروقت نہ ملے اور (کسی دوسرے معتبر ذریعہ سے) دوائے حرام ہی کے نافع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تب بھی مسلم طبیب کے انتظار میں وہ دوا نہ استعمال کی جائے، چاہے مریض کی موت واقع ہو جائے بلکہ اس قید کا حاصل یہ ہے کہ یہ جان لینا اور اطمینان کر لینا پہلے ضروری ہے کہ حقیقتاً اس وقت دوائے حرام ہی واحد میسّر ذریعہ ہے، مریض کی جان بچانے یا اس کے کسی عضو کے تلف ہونے سے روکنے کا، ورنہ اُسے شدید ضرر پہنچے گا بلکہ ہلاک ہو جائے گا۔ اس اطمینان کے بغیر دوائے حرام کا استعمال ممنوع ہوگا۔

اس خیال کی فی الجملہ تائید مشہور فقیہ علامہ ابن نجیمؒ مصری اور علامہ ابن عابدین شامیؒ وغیرہ کے کلام کو مجموعی طور پر سامنے رکھنے سے ہوتی ہے جو کہ ان حضرات نے متفرق جگہ اس موضوع پر کیا ہے۔

مثلاً یہ کہ اگر کسی کے حلق میں لُقمہ پھنس جائے اور شراب کے علاوہ اور کوئی چیز اُسے اُتارنے کی نہ ہو تو بغیر کسی طبیب یا کسی تجربہ کار سے مشورہ کئے

(بقیہ حاشیہ پچھلے صـ ۲۱۶ سے) بعض غیر حنفی علماء سے بھی منقول ہے۔ اس کے لئے دیکھئے: "نیل الاوطار" للعلامۃ الشوکانی ۱/۶۰ والمحلی لابن حزم (تفصیل آگے آ رہی ہے)۔

[1] جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری (۵/۳۵۵) میں ہے:-

یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتۃ للتداوی اذا اخبرہ طبیب مسلم ان شفاءہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقام مقامہ۔

بھی شراب پینے کی اجازت ہے۔[1]

اسی طرح اگر کوئی شخص شدید پیاس میں مُبتلا ہے اور خطرہ ہے کہ اگر کوئی سیّال چیز حلق کے اندر نہ پہنچائی گئی تو جان چلی جائے گی، ایسی صُورت میں بھی بغیر کسی کے مشورہ و حکم کے شراب استعمال کر کے جان بچا سکتا ہے[2] کیونکہ ان حالتوں میں شراب کا جان بچانے کے لئے یقینی یا ظنی طور پر کارآمد ہونا، اسباب کے درجہ میں طبیب کے بتائے بغیر بھی ہر تجربہ کار، بلکہ ہر ذی ہوش جانتا یا جان سکتا ہے۔

علاوہ بریں یہ کہ متعدد کتب فقہ میں دوائے حرام کی اجازت صرف "اذا علم فیہ الشفاء" (جبکہ اس میں شفاء کا یقین ہو) کی شرط کے ساتھ، یعنی بغیر طبیب مسلم کی قید کے دی گئی ہے (مثلاً شامی کی عبارتِ بالا میں) یہ امر بھی اس حقیقت کا پتہ دیتا ہے کہ طبیب مسلم کی قید "اتفاقی" ہے۔ یا پھر ایسے مواقع کے لئے ہے جہاں اس کے بتائے بغیر دوائے محرم کی تاثیر "شفاء" کا پتہ نہ چل سکتا ہو۔[3] بلکہ مشہور حنفی فقیہ علامہ طحطاویؒ نے تو بلخ کی جماعت فقہاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ شراب کا دواءً استعمال صرف طبیب کے مشورہ دینے ہی سے جائز نہیں ہو جائے گا جب تک کہ خود مریض کو بھی غور و فکر کے بعد یہ اندازہ نہ ہو جائے کہ وہ شراب پینے سے یقیناً تندرست ہو جائے گا۔[4]

---

[1] الاشباہ والنظائر صـ ۲۳۔ یہ اجازت صرف اس حد تک ہے کہ جس سے حلق میں پھنسا لُقمہ نیچے اُتر جائے اور دَم گُھٹنے کی وجہ سے جو ہلاکت کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا وہ ٹل جائے۔ اس سے زیادہ مقدار پینے کی اجازت نہ ہوگی۔ (بقاعدہ "الضرورۃ تقدر بقدرہا")

[2] شامی ۵/۲۱۵، ۲۸۹۔

[3] حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب "الطرق الحکمیۃ" صـ ۱۷۷ (مکتبۃ النہضۃ الحدیثۃ) میں مالکیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے:-

"وھم یجیزون شہادۃ طبیبین کافرین حیث لا یوجد طبیب مسلم"

اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ جن مواقع پر طبیب مسلم کی ضرورت ہو اور طبیب نہ مل سکے وہاں دو غیر مسلم طبیبوں کی بات (مالکیہ کے نزدیک) حجت ہوگی، ضرورۃً (بمشورۂ جماعتِ علماء) مالکیہ کا مسلک اختیار کیا جا سکتا ہے۔

[4] حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار ۴/۱۹۵۔

ولو ان مريضا اشار اليه الطبيب بشرب الخمر روي عن جماعة من ائمة بلخ انه ينظر ان كان يعلم يقينا انه لصح حل التناول۔

"اگر کسی مریض کو کسی طبیب نے شراب پینے کا مشورہ دیا تو ائمہ بلخ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ صرف طبیب کے کہنے پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے طور پر اندازہ لگائے پھر اگر وہ خود اسی نتیجہ پر پہنچے کہ شراب سے وہ یقیناً تندرست ہو جائے گا تب اس کا استعمال جائز ہوگا (ورنہ نہیں)"۔

ایک اور مصلحت بھی "طبیب مسلم" کی قید میں غالباً فقہاء کے پیش نظر رہی ہے، وہ یہ کہ ایک سچا مسلم (متدین) طبیب اضطراری حالت کا فیصلہ کرتے وقت، شریعت کے احترام اور مسئولیت عند اللہ کے احساس کی بنار پر ذمہ داری کا زیادہ ثبوت دے گا۔ اور اس میں جلد بازی نہیں کرے گا (خاص طور پر وہ طبیب کہ جسے شرعی مسئلہ بھی معلوم ہو) اور ٹھیک اسی وقت دوائے حرام کا مشورہ دے گا۔ جب واقعۃً اضطراری کیفیت پیدا ہو چکی ہو گی، اس سے پہلے نہیں دے گا، کیونکہ وہ جانتا ہو گا کہ "اضطراری" حالت سے قبل حرام شئے کے استعمال کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ برخلاف غیر مسلم طبیب کے کہ وہ محض سہولت یا جلد صحت ہو جانے کے خیال سے، ہلاکت کے خوف کے بغیر بھی، اشیائے محرمہ کے استعمال کا مشورہ دے سکتا ہے۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ غیر مسلم یا غیر متدین طبیب کے یا ڈاکٹر کے ایسا مشورہ دینے کے بعد مریض یا اس کے تیمارداروں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے طور پر بھی اس کا اطمینان کر لیں کسی بھی قابل اعتماد طریقہ سے کہ مریض کی یہ حالت واقعی اضطرار کی (یا کم سے کم شدید "حاجت" کی) حالت ہے اور اس حرام دوا کے علاوہ کوئی اور حلال دوا اب کارآمد نہ ہوگی (یا دستیاب نہیں ہے) بغیر ایسا اطمینان حاصل کئے ہوئے دوائے حرام کا استعمال درست نہ ہوگا۔ اس جیسے مواقع پر غلبۂ ظن ہی کافی ہے اور وہی اصل ہے۔ اس کی تائید علامہ کاسانی کے اس کلام سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے "بدائع الصنائع" (کتاب الاکراہ) میں "تحقیق الضرورۃ" کے تحت کیا ہے۔ یعنی:

ان العبرة لغالب الرائے واكثر الظن ۔ (بدائع ۷/۱۷۶)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دوائے محرم کا استعمال صرف اس حالت میں جائز ہوگا جب یہ یقین یا غلبۂ ظن) حاصل ہو جائے کہ اس دوا کے بغیر زندگی نہیں بچ سکتی۔ نیز اس حرام شئے سے زندگی کا بچنا عادۃً یقینی ہے۔ یہ یقین خواہ طبیب مسلم کے بتانے سے حاصل ہوا ہو یا اور کسی قابل اعتماد ذریعہ سے، دونوں شکلوں میں حکم یکساں ہوگا۔

انسانی خون کا حکم

(یہ تمام گفتگو غیر انسانی خون اور اشیاء کے بارے میں تھی۔ اب رہا انسانی خون یا اس کے اجزار کے استعمال کا حکم تو اس کے لئے مزید بحث و تحقیق کی ضرورت ہوگی (جو آئندہ سطروں میں پیش کی جا رہی ہے۔)

انسانی خون یا اجزار کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے اہل علم کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ تمام انسانی اجزار کے استعمال کا حکم خواہ وہ انسان مسلم ہو یا غیر مسلم، دوسری سب چیزوں کے احکام سے مختلف ہے۔ یعنی احترام انسانیت کی وجہ سے عام حالات میں انسان کے تمام اجزار کا استعمال شرعاً ممنوع ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء نے انسانی جسم کے پاک اجزار کا بھی (حتیٰ کہ باندی کے دودھ کا بھی) استعمال اور ان کی خرید و فروخت کو ناجائز بتایا ہے۔ فقیہ ابن ہمامؒ جیسے محقق فرماتے ہیں:۔

لا يجوز بيعه اذا استغنى عن الرضاع لا يجوز شربه والانتفاع به يحرم [1]

"جب بچہ کا کام انسانی دودھ کے بغیر چل سکتا ہو تو (یعنی مدت رضاعت کے بعد) بچہ کے لئے بھی انسانی دودھ کا پینا جائز نہیں اور اس دودھ سے اور کسی طرح کا نفع اٹھانا بھی حرام ہے اور اس کی بیع بھی جائز نہیں"۔

جب پاک اجزائے انسانی کا یہ حکم بتایا گیا ہے تو وہ اجزار جو ناپاک ہیں (مثلاً خون)

---

[1] فتح القدیر ۲/۲۰۱ مطبوعہ مصر اور "رد المحتار" ۴/۱۰۵ میں ہے "والآدمي مكرم شرعاً وان كان كافراً فايراد العقد عليه وابتذاله اذلال له ولذا لا يملك بيع لبن امته۔"

ان کے استعمال سے تو اور بھی زیادہ سختی کے ساتھ روکا جانا چاہیئے۔ پھر بظاہر اس کا نتیجہ یہ نکلنا چاہیئے کہ کسی بھی حالت میں انسانی خون کی استعمال کی اجازت نہ ہو۔ لیکن چونکہ فقہائے متاخرین نے انسانی دودھ کے دوائً استعمال کی اجازت دے دی ہے (دلیل آگے آرہی ہے) اس پر قیاس کرتے ہوئے عصرِ حاضر کے اکثر ممتاز علماء نے مثلاً مشہور فقیہ و محقق حضرت مولانا مفتی محمد شفیع ؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) نے بحالتِ اضطرار صرف مریض کی جان بچانے کی غرض سے کچھ شرطوں کے ساتھ جن میں دو اہم شرطیں یہ ہیں کہ:

۱۔ اس سے خون دینے والے کی جان یا صحت کو خطرہ پیش نہ آئے۔

۲۔ اور اس سے انسانی خون کی ارزانی (بیع و شراء کا دروازہ کھل جانے کا) اندیشہ بھی نہ ہو۔

انسانی خون مریض کے بدن میں منتقل کرنے کو بھی جائز بتایا ہے۔ مسئلہ چونکہ اہم اور تفصیل طلب ہے، اس لئے یہاں مفتی صاحب علیہ الرحمہ کی عبارت کا ایک طویل اقتباس نقل کیا جارہا ہے:۔

"خون اگرچہ جزءِ انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضائے انسانی میں کانٹ چھانٹ[1] اور آپریشن کی ضرورت نہیں پیش آتی۔ انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہو گئی جو بدن انسانی سے بغیر کانٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزو بنتا ہے، بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئی ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کے لئے بھی ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: ولا بأس بان[2]

---

[1] اعضاء اور خون کے احکام میں فرق کی ایک وجہ یہ ہے، دوسری وجہ یہ کہ خون تو جسم میں پھر دوبارہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن عضو کبھی نہیں آتا۔ [2] عالمگیری ۳۵۵/۵ طبع ثانی بالمطبعۃ الکبریٰ الامیریہ بولاق مصر ۱۳۱۱ھ

یسعط الرجل بلبن المرأۃ ویشربہ للدواء۔ اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جزءِ انسانی ہونے میں مشترک ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دودھ پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزءِ انسانی ہونا تو یہاں وجۂ ممانعت (ضرورۃ۔ برہان) نہ رہی۔ صرف نجاست کا معاملہ رہ گیا۔ علاج و دوا کے معاملہ میں بعض فقہاء نے خون کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے۔ اس لئے انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کا شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج و دواء کے طور پر اس کا استعمال اضطراری حالت میں بلاشبہ جائز ہے، اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کے لئے مؤثر یا موجود نہ ہو اور خون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو[1]۔"

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ جن احادیث و آثار میں "حرام" سے شفاء نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے (مثلاً شراب کو حدیث میں دواء کے بجائے داء (بیماری) بتایا گیا ہے) اس میں اور فقہاء کے اس فیصلہ کے درمیان بظاہر تضاد اور تخالف نظر آتا ہے۔ مگر اللہ تعالے جزائے خیر عطا فرمائے علمائے اُمت کو کہ انہوں نے اس کا حل بھی بتا دیا اور تضاد رفع کر دیا ہے۔

---

[1] معارف القرآن ۱/۱۹م۴، ۲۰م۴ مطبوعہ دیوبند۔ یہ پوری بحث مفتی صاحبؒ ہی کی جواہر الفقہ ج ۱ میں بھی ہے لیکن جس وقت (غالباً ۷۴، ۷۵ء میں) ابتداءً راقم نے یہ تحریر لکھی تھی۔ اس وقت تک ہندوستان میں جواہر الفقہ عام طور سے سامنے نہیں آئی تھی۔ اس تحریر کے مکمل ہو جانے کے بعد جواہر الفقہ راقم کے مطالعہ میں آئی تو راقم کو اس بات سے بے حد خوشی ہوئی کہ حضرت مفتی صاحبؒ کے نتائج فکر و تحقیق سے عاجز ناچیز کی تحریر بھی پوری طرح ہم آہنگ معلوم ہوئی۔ (فالحمد للہ علیٰ ذٰلک)

اس بارے میں سب سے زیادہ سیر حاصل بحث علامہ ابن حزم ظاہری اندلسی کی احقر کے مطالعہ میں آئی۔ اس کے بعض ضروری حصوں کو پیش کر دینا شاید مناسب ہو گا۔

والتداوی بمنزلة "ضرورة" وقد قال الله تعالیٰ وقد فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ فما اضطر المرء اليه فهو غير محرم عليه من المأكل والمشرب وما روی عن النبی صلی الله عليه وسلم أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" لو صح لم يكن فيه حجة لأن فيه أن الخمر ليست دواءً او إذ ليست دواء فلا خلاف بيننا فی أن ما ليس دواء فلا يحل تناوله إذا كان حرامًا۔ وما اباحه الله تعالیٰ عند الضرورة فليس فی تلك الحال خبيثًا۔ لأن الحلال ليس خبيثًا وقد جاء اليقين باباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع فقد الله تعالیٰ شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرم علينا فی غير تلك الحال فاذا اضطررنا اليه فلم يحرم علينا حينئذٍ، بل هو حلال فهو لنا حينئذٍ شفاء۔ [1]

مذکورہ بالا عبارت سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فقہاء نے اشیاء محرمہ کی دوائی استعمال کی بضرورت اجازت قرآن مجید کی ان آیات کی بنیاد پر دی ہے جن میں حرام اشیاء کے استعمال کی مضطر کے لئے اجازت دی گئی ہے[2]، اس طور پر کہ ان آیات کے اندر بھوک سے موت کا یقینی خطرہ پیدا ہو جانے کی حالت میں جان بچانے کے لئے میتة (مردار)

---

[1] (المحلی، ۱/۲۳۱، ۲۳۲، الناشر مکتبة الجمهورية العربية بمصر ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء) خلاصہ مفہوم یہ ہے کہ جن روایات میں حرام شئی سے شفاء نہ ملنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ شئی حرام ہے شفاء نہ ہو گی، لیکن جب وہ ضرورتاً حلال ہو گئی تو شفاء ہو گی۔ کیونکہ اب وہ خبیث یا حرام نہیں رہی۔ نیز یہ کہ ان روایات میں سے بعض پر کلام کی گنجائش بھی ہے۔ اس عبارت کی کچھ باتیں آگے آرہی ہیں۔

[2] مثلاً سورة البقرہ آیت ۱۷۳، المائدہ ۳، الانعام ۱۱۸

خنزیر، خون وغیرہ حرام اشیاء کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی وجہ سے جان ختم ہو جانے کا یقینی خطرہ پیدا ہو جانے کی حالت میں کسی حرام چیز کے بطورِ دوا استعمال کرنے کا جواز بھی دلالۃً ثابت ہوتا ہے۔ نیز بعض فقہاء نے حدیث عرنیین[1] سے بھی تداوی بالمحرم کا جواز اخذ کیا ہے (چنانچہ ان فقہاء کے نزدیک حالتِ اضطرار کے بغیر بھی دوائے حرام کے استعمال کی اجازت ہے۔)

مُسلمان کے جسم میں غیر مُسلم کا خُون داخل کرنا

ان تفصیلات کا حاصل یہ ہوا کہ حالتِ اضطرار میں یعنی جب کہ کوئی حلال دوا مؤثر نہ ہو یا میسر نہ ہو تو صرف جان بچانے کے لئے حرام شئی (بشمول انسانی خون) کی صرف اتنی مقدار کا دوائی استعمال کرنا جائز ہے جس سے عادةً جان کا بچنا یقینی ہو۔ (لان ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرها۔ کذا فی الأشباه والنظائر ص۱۲۲) ظاہر ہے کہ اصولاً مُسلم اور غیر مُسلم دونوں کے خون کا حکم یکساں ہے۔ لیکن یہ الگ بات ہے کہ کسی دیندار شخص کے جسم میں بے دین کا خون داخل کر دینے کے نتیجہ میں غلط اثرات مرتب ہونے کا خطرہ ہو (جیسا کہ بعض واقعات سُننے میں آئے ہیں) تو پھر اس وجہ سے اُسے ناپسندیدہ قرار دیا جانا ہی شریعت کا تقاضا ہو گا اضطرار کی حالت اور حرام شئی میں شفاء کے منحصر ہونے کا علم خواہ طبیب مُسلم کے بتانے سے ہو یا غیر مُسلم طبیب و ڈاکٹر کے کہنے سے یا ایسے ہی کسی اور قابلِ اعتماد ذریعہ سے جو مفید علم الیقینی ہو یا موجب ظن قوی، اس صُورت میں خون کا استعمال جائز ہو گا (خون کے خرید و فروخت کی بحث آگے آرہی ہے)۔

"ضرورت" کسے کہتے ہیں

اوپر "ضرورة" و اضطرار کا لفظ بار بار آیا ہے، اس لئے مناسب ہو گا کہ یہاں اس کی تشریح پیش کر دی جائے۔ فقہاء کے نزدیک حقیقی "ضرورة" (جس سے اضطرار ماخوذ ہے) وہ آخری

---

[1] قبیلہ عرنیہ کے کچھ بیمار لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے دُودھ اور پیشاب پینے کا مشورہ دیا تھا۔ (صحیح بخاری ۲/۶۰۲/ صحیح مسلم ۲/۵۷)

درجہ ہے کہ جس کے بغیر انسانی زندگی ختم ہو جائے یا کم سے کم کسی عضو کے تلف ہو جانے کا یقین پیدا ہو جائے، صرف اسی درجہ کے پائے جانے کی صورت میں وہ حرام اشیاء "حلال" اور وہ بعض ناجائز کام جائز ہو جاتے ہیں جن کے ذریعہ زندگی ختم ہونے سے بچائی جا سکتی ہے۔ لیکن عبادات کے ترک یا اُن میں تخفیف یا ان کا بدل مشروع ہو جانے کے لئے اس سے کم درجہ بھی (جسے فقہاء کی اصطلاح میں "حاجۃ" کہا جاتا ہے) کافی سمجھا گیا ہے جیسا کہ مشہور ممتاز حنفی فقیہ علامہ سیّد احمد بن محمد الحموی[1] اپنے شہرۂ آفاق (الاشباہ والنظائر پر تحریر کردہ) حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں۔

ههنا خمسة مراتب ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول فالضرورة بلوغه حدًا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب وهذا يبيح تناول الحرام۔ والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم ..... الخ[1]

"یہاں پانچ درجے ہیں ۱ ضرورۃ ۲ حاجۃ ۳ منفعت ۴ زینت ۵ فضول۔ "ضرورۃ" اس درجہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع شئی استعمال نہ کرے گا تو مَر جائے گا یا مَرنے کے قریب پہنچ جائے گا یہ درجہ حرام کو حلال بنا دیتا ہے۔ "حاجۃ" نام ہے ایسی صورت کا جیسی کہ مثلاً بعض مرتبہ اس بھوک کی حالت میں ہو جاتی ہے جس میں مرنے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن اگر ممنوع شئی استعمال نہ کرے تو شدید مشقت اور مصیبت میں مبتلا ہو جائے۔ یہ درجہ حرام کو حلال نہیں کرتا، البتہ اس میں روزہ نہ رکھنا جائز ہو جاتا ہے۔"

---

[1] حاشیہ حموی علی الاشباہ والنظائر (لابن النجیم صـ۱۲۲ مطبوعہ تعلیمیہ ۱۲۹۰ھ) یہی عبارت علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی "الاشباہ والنظائر" میں بھی ملتی ہے جو "قال بعضہم" کے بعد ذکر کی گئی ہے۔ (دیکھئے صـ۹۲) ؎

شدید مشقت بھی رُخصت کا سبب بن جاتی ہے

اس کے علاوہ علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "الاشباہ والنظائر صـ۱۱۹" میں القاعدۃ الرابعۃ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے تحت مشقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

عظیمہ، متوسط اور خفیفہ۔ "عظیمہ" کی مثال خوف علی النفوس والاطراف ومنافع الاعضاء (یعنی جس میں جان کے یا کسی عضو کے بالکل تلف ہو جانے یا اس کی منفعت تلف ہونے کا خطرہ ہو) پیش کی ہے اور "متوسط" کی مثال مرض بڑھ جانا اور صحت میں دیر لگنا بتائی ہے۔ پھر "متوسط" کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے "فیجوز له الفطر (فی رمضان) وهكذا فی المرض المبيح للتيمم۔ (روزہ قضاء کرنے اور تیمم کی اجازت ہوگی) اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ روزہ کو قضاء کر دینے یا تیمم کے لئے اضطرار (یعنی ضرورۃ) کا تحقق لازم نہیں ہے، بلکہ اس سے کم درجہ (مشقۃ متوسطہ یا حاجۃ) بھی کافی ہے۔ اس کے برخلاف حرام اشیاء کا استعمال بس اس وقت جائز ہوگا جب "ضرورۃ" کا تحقق ہو، یعنی جان یا عضو جانے کا خطرہ ہو۔ اس بات کی فی الجملہ تائید نیچے "الاشباہ" میں مذکور اس اصولی جزئیہ (مسئلہ) سے بھی ہوتی ہے۔

جاز ترك الواجب دفعًا للمشقة (اى المتوسطة) ولم يسامح فى الاقدام على المنهيات خصوصًا الكبائر۔ (الاشباہ صـ۱۲۸)

"مشقت دُور کرنے کے لئے واجب کا ترک جائز ہوگا، لیکن کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہ ہوگی۔"

اس موقعہ پر "بدائع الصنائع" سے ایک اقتباس پیش کر دینا بھی شاید بے محل نہ ہو، کیونکہ اس سے "ضرورۃ" نیز اشیاء محرمہ کی اباحت کا صحیح محل سمجھنے میں مدد ملے گی۔ "اکراہ" کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے:-

نوع يوجب الالجاء والاضطرار طبعا كالقتل والقطع والضرب الذى يخاف منه تلف النفس او العضو۔

"ایک قسم وہ ہے جس میں جان سے مار ڈالنے یا ہاتھ پیر توڑ ڈالنے یا شدید ضرب

کہ جس سے کسی عضو یا جان کے تلف ہونے کا خطرہ ہو (یہ اکراہ تام ہے)"۔
اسی قسم کو "اکراہ تام" بتایا گیا ہے۔ دُوسری قسم (جسے اکراہِ ناقص کہا گیا ہے) کی یہ صُورت بیان کی گئی ہے۔

نوع لا یوجب الإلجاء والاضطرار وھو الحبس والقید والضرب لا یخاف منہ التلف۔ (بدائع الصنائع ۷/۱۷۵)

"دوسری قسم جس سے جان یا عضو کا خطرہ تو نہ ہو، لیکن قید اور غیر مہلک مار کا خطرہ ہو"۔

اس کے بعد دونوں کا حُکم یہ ذکر کیا گیا ہے :۔

اما النوع الذی ھو مباح فاکل المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و شرب الخمر اذا کان الإکراہ تاما بان کان بوعید تلف لان ھذہ الأشیاء مما تباح عند الاضطرار وقد تحقق الإضطرار بالإکراہ فیباح لہ التناول وان کان الإکراہ ناقصا لا یحل الاقدام علیہ[1]

اس تفصیل سے یہ بات سامنے آئی کہ "حرج" اور "مشقۃ" کا مفہوم زیادہ وسیع ہے۔ اس کے برخلاف "ضرورۃ" بہت ہی محدود اور مخصوص شکل کے حرج (یا مشقت) کا نام (یعنی ان دونوں میں "عام خاص مطلق" کی نسبت ہے نہ کہ "تساوی" کی)۔

ان سب کی روشنی میں بھی "اضطرار" کی فقہی تعریف قریب قریب وہی ثابت ہوئی جو اُوپر (علامہ حموی علیہ الرحمہ وغیرہ کے حوالے سے) بیان کی گئی یعنی ایسی صُورتِ حال جس میں انسانی جان کے ختم ہو جانے کا یقینی خطرہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا یقین ہو۔ اس کا یہ بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ محض مرض بڑھ جانے کا خوف یا اس جیسا کوئی اور معمولی عذر حرام اشیاء کے استعمال کے لئے وجۂ جواز نہ بن سکے گا۔

---

[1] بدائع الصنائع ۷/۱۷۶۔ مطلب وہی ہے کہ پہلی صُورت میں تو مردار اور خنزیر کھانے کی اجازت ہوگی، دوسری میں نہ ہوگی۔

انسانی خُون کی خرید و فروخت

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حالتوں میں انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے، کیا اُن میں اس کے خُون کی خرید و فروخت بھی جائز ہے؟ اُس کا جواب ذیل میں دیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ کسی چیز کا استعمال جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا خرید و فروخت کرنا بھی جائز ہو، جیسا کہ اس جزئیہ (مسئلہ) سے معلوم ہوتا ہے[1]

لا یجوز بیع شعر الخنزیر لانہ نجس العین فلا یجوز بیعہ اہانۃ لہ ویجوز الانتفاع للخرز۔

"خنزیر کے بال کا بیچنا جائز نہیں، اگرچہ اُس کے بال جُوتے کے سینے میں بضرورۃ استعمال ہو سکتے ہیں"۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ (جن کی ایک عبارت سے جوازِ انتفاع اور بیع کے جواز میں تلازم کا گمان ہوتا ہے) نے بھی یہ جزئیہ ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد جزئیات اس بارے میں ملتے ہیں۔ مثلاً :

عن الامام ان الانتفاع بالعذرۃ الخالصۃ جائز مع انہ لا یجوز بیعھا[2]۔

"گو گوبر کا بیچنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے" (کھاد وغیرہ کے طور پر)

اس سے بھی یہی مفہوم ہوا کہ "ضرورۃ" کے طور پر جن چیزوں کے استعمال کی گنجائش شریعت میں دی گئی ہے، اُن کی بیع کا جواز لازمی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز "ضرورت" کے وقت بغیر قیمت دیئے نہ ملتی ہو تو اضطرار کی حالت میں مضطر کے

---

[1] ہدایہ آخرین ۳/۵۵ [2] شامی ۴/۱۱۳۔ اسی وجہ سے علامہ ابن عابدینؒ کو درمختار میں بیان کردہ قاعدہ "ان جواز البیع یدور مع حل الانتفاع" پر حسب ذیل کلام کرنا پڑا :

یرد علیہ شعر الخنزیر فانہ یحل الانتفاع بہ ولا یجوز بیعہ، وقد یجاب بان حل الانتفاع بہ للضرورۃ والکلام عند عدمہا۔

لئے اس کی قیمت دینا تو جائز ہو گا، مگر لینے والے کے لئے وہ قیمت حلال نہ ہوگی" جیسا کہ خنزیر کے بال کے سلسلہ میں فقیہ ابو اللیث رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے :-

فلو لم یوجد الا بالشراء جاز شراءہ۔ [1]

"اگر بغیر قیمت نہ ملے تو خریدنا بھی جائز ہے"

اور درمختار میں اس پر ایک بہت مفید اور اہم اضافہ ملتا ہے :-

لو لم یوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورۃ وکرہ البیع فلا یطیب ثمنہ۔ [2]

"اگر بلا قیمت نہ مل سکے تو ضرورۃً خریدنا اور قیمت دینا جائز ہے، لیکن یہ بیع مکروہ (تحریمی) ہے، اس لئے اس کی قیمت غیر طیب ہے یعنی اس کا استعمال ناجائز ہے"

اس پر قیاس کرتے ہوئے صورتِ مسئولہ کا بھی حکم یہی معلوم ہوتا ہے کہ "اضطرار کی حالت میں انسانی خون اور اس جیسی دیگر اشیاء محرمہ کا استعمال تو جائز ہے مگر خرید و فروخت جائز نہیں، البتہ بوقتِ ضرورت یہ اشیاء اگر بلا قیمت نہ مل سکیں تو ضرورتمند کے لئے قیمت دے کر بھی ان کا استعمال جائز ہو گا، مگر قیمت لینا درست نہ ہو گا۔

اس حکم سے ان بے اعتدالیوں کا بھی ایک حد تک انسداد ہو سکے گا جو خونِ انسانی کے کاروبار کی شکل میں ہر جگہ پھیلتی جا رہی ہیں کہ چند پیسوں کی خاطر غریب اور مفلس لوگ، اپنا خون فروخت کرتے اور بسا اوقات جان تک کو خطرہ میں ڈال

---

[1] فتح القدیر ۵/۲۰۲۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے : انما رخص للخرازین الانتفاع بشعرہ (الخنزیر) ضرورۃ ولا یجوز بیعہ فی الروایات کلھا (۱/۲۰۳ مطبوعہ ادارۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد طبع اولیٰ)

[2] درمختار مع رد المحتار ۴/۱۱۳۔ اس کے علاوہ اور بھی اس مسئلہ کی نظیریں فقہاء کے کلام میں ملتی ہیں۔ مثلاً امام شافعیؒ کی شہرۂ آفاق کتاب "الأم" میں ہے : "ولو تزود المضطر معہ میتۃ فلقی مضطرًا آخر اراد شراءھا منہ لم یحل لہ ثمنھا انما حل لہ منھا منع الضرر البین علیٰ بدنہ لا ثمنھا" (الأم ۲/۲۵۲)

دیتے ہیں۔ کیونکہ خون کی معتد بہ مقدار کے جسم سے نکل جانے کی وجہ سے بعض افراد سنگین امراض (مثلاً ٹی بی) میں مبتلا ہو کر بسا اوقات زندگی سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اور اوپر یہ بات گزر ہی چکی ہے کہ کسی انسان کا خون لے کر دوسرے کے لئے استعمال کرنا اسی وقت جائز ہو گا جبکہ خون دینے والے کی صحت خطرے میں پڑ جانے کا گمان نہ ہو ورنہ جائز نہ ہو گا (لأن الضرر لا یزال بالضرر) یہاں اس مسئلہ کا ذکر کرنا شاید بے محل نہ ہو کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی ایک نے دوسرے کو خون دیا ہے تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ [1]

انسانی اعضاء و اجزاء کے استعمال کی شرعی حیثیت

مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد اس پر غور کرنا آسان ہو گیا کہ انسانی خون کے علاوہ دوسرے انسانی اجزاء کا استعمال کہ (جنہیں استعمال کرنا کانٹ چھانٹ یعنی عملِ جراحی کے بغیر ممکن نہیں) جائز ہے یا نہیں ؟ یہاں صرف دو ہی احتمال ہیں (یا ہو سکتے ہیں) ایک یہ کہ کسی زندہ انسان کے اجزاء (یا ایک جزو) دوسرے انسان کے جسم میں استعمال کئے جائیں۔ دوسرے یہ کہ مُردہ کا کوئی عضو یا چند اعضاء کا استعمال کیا جائے۔

زندہ انسان کے کسی عضو کا استعمال

پہلی صورت کا یعنی زندہ انسان کا جزو یا اجزاء کا استعمال (خواہ مسلمان کے ہوں یا غیر مسلم کے) اگر اس کے لئے ضرر کا موجب ہو تو ممنوع ہونا ظاہر ہی ہے، کیونکہ "الضرر لا یزال بالضرر" (کسی انسان کو ضرر پہنچا کر دوسرے کا ضرر دور نہیں کیا جا سکتا) اور "الضرر لا یزال بمثلہ" (کسی ایک ضرر کا ازالہ اس طرح نہ کیا جائے گا کہ اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو جائے۔ (الاشباہ ص ۱۲۳، ص ۱۲۴) جیسے مسلّم بلکہ بدیہی قواعد سے۔ نیز مساوات بنی آدم کے تقاضا سے بھی اس کی گنجائش نہیں نکلتی۔

---

[1] [illegible] مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ کی یہی رائے ہے، دیکھئے "جواہر الفقہ" ج ۵ ص ۱۸۲ (مطبوعہ دیوبند)

مزید یہ کہ ان صحیح اور صریح احادیث نبوی کا بھی تقاضا یہی ہے کہ جن میں انسانی بال[1] کے استعمال تک کی ممانعت (بلکہ استعمال کرنے والے پر لعنت) فرمائی گئی ہے (لعن اللہ الواصلة والمستوصلة ... الخ۔ صحیح مسلم ۲/۲۰۴)۔

اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا کہ اس میں "صرف تزیین کی غرض سے اجزا انسانی کے استعمال کی ممانعت کی گئی ہے"۔ تمام فقہاء و شرائح حدیث کی تشریحات کو نظر انداز کر کے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تمام متقدمین و متاخرین شراح و فقہاء نے (دیگر دلائل کے ساتھ) اس سے بھی اجزاء انسانی کے استعمال کی مطلق ممانعت و حرمت سمجھی۔ یا اخذ کی ہے۔ اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے شراحِ حدیث نے تمام اجزاءِ انسانی سے انتفاع و استعمال کی حرمت کا متفق علیہ ہونا ذکر کیا ہے۔ انسانی اعضاء و اجزاء بشمول بال کے، احترام اور ان کے استعمال میں اہانت کا پہلو ہونے کا ہی یہ اثر ہے کہ انسانی تمام اجزاء بشمول بال کے دفن کر دینے کا حکم ہے اور اس پر سارے مسالک کے فقہاء متفق نظر آتے ہیں[2] جیسا کہ علامہ نوویؒ وغیرہ کے حدیث زیر بحث کلام سے مستفاد ہوتا ہے[3]

اگر یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ "صحیح مسلم" ہی میں اس حدیث "لعن اللہ الواصلة"

---

[1] حدیث "لعن اللہ الواصلة ..." الخ کے تحت صحیح مسلم کے مشہور شارح علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے:

"ان وصلت شعرھا بشعر آدمی فھو حرام بلا خلاف سواء شعر المحرم والزوج (رجل وامرأة) لعموم الأحادیث ولانه یحرم الانتفاع بشعر الآدمی وسائر اجزائه۔ یعنی انسانی بال اور دیگر اجزاء انسانی کا استعمال بالاتفاق حرام ہے۔ (صحیح مسلم مع الشرح۔ ۲/۲۰۴)

[2] مگر انسانی خون کے دفن کرنے کا حکم راقم کی نظر سے نہیں گزرا۔ کیا اس کی وجہ اعضاء اور خون کے احکام میں فرق تو نہیں ہے۔

[3] دیکھئے صحیح مسلم مع الشرح ۲/۲۰۴۔ "ونیل الاوطار" للشوکانی ۶/۲۴۱۔ دار الباز۔ مکہ مکرمہ۔

کے پس منظر کے طور پر یہ واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ "ایک نئی نویلی دلہن کے بیماری کی وجہ سے بال جھڑ گئے تھے اور اس کی رخصتی ہونے والی تھی۔ اس موقعہ پر اس کی والدہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالوں کے ملانے کا حکم دریافت کیا تھا۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کا قابلِ لعنت ہونا بالفاظِ مذکورہ بیان فرمایا تھا:۔ تو اس عمل کی سنگینی اور کسی بھی صورت میں اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ذہن بآسانی منتقل ہو جائے۔ کیونکہ تمام شادی شدہ عورتوں بالخصوص نئی دلہن کے تزیین شرعاً بھی مطلوب ہے اور عورتوں کے بال ان کی زینت کا بنیادی عنصر ہیں (اسی لئے عورتوں کے لئے سر کے بال کٹانا یا منڈوانا حرام ہے) مگر اس اہم کام کے لئے بھی انسانی بال کے (دوسرے کے لئے) استعمال کی اجازت نہیں دی گئی اور ممانعت کے لئے، ممانعت کے عام الفاظ استعمال کرنے کے بجائے لفظ "لعنت" کا اختیار فرمانا (جس میں آخری درجہ کے قابلِ نفرت کام پر وعید ہوتی ہے) خود اس کی سنگینی کا پتہ دے رہا ہے۔

اگر ممانعت عام نہ ہوتی بلکہ صرف تزیین جیسے اسباب ہی میں منحصر ہوتی تو ایسی شدید وعید کی ضرورت نہ تھی اور ایک سب سے قوی دلیل اجزاءِ انسانی کے مطلق استعمال کی حرمت پر امت کا اجماع و اتفاق ہے (جس کا ذکر نوویؒ نے بھی کیا ہے) جس کے بعد پھر کسی دلیل کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

انسانی اجزاء کا علیحدہ کرنا ممنوع ہے

انسانی اجزاء و اعضاء کے کسی دوسرے کے استعمال میں لانے کی ممانعت کی ایک اہم وجہ اجزاء انسانی کی قطع و برید اور اُن کا خود اس انسان کی ضرورت کے علاوہ کسی اور غرض سے علیحدہ کرنا بھی ہے جسے شرعی اصطلاح میں "مُثلہ" کہا جاتا ہے اس بات کی تصریح کہ یہ عمل مُثلہ ہے آگے ابن قدامہ کے کلام میں بھی آ رہی ہے۔

ظاہر ہے کہ دوسرے کے جسم میں لگانا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ وہ پہلے کسی انسان کے جسم سے علیحدہ کیا جائے۔ جسم کا کوئی حصہ علیحدہ کرنے یعنی مُثلہ کی ممانعت متفق علیہ ہے اور یہ ممانعت احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں ہے:۔

قال قتادة بلغنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک (وقعة عکل وعرینة) کان یحث علی الصدقة وینھی عن المثلة ۔[1]

"حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ کی ترغیب دیتے اور "مثلہ" سے منع کرتے تھے۔"

"مثلہ" پہلے مشروع تھا اب منسوخ ہو گیا۔ جیسا کہ شرح مسلم میں ہے "المثلة وھو منسوخ" (۲/۵۷)۔

(صحیح مسلم کی حدیث "لا تمثلوا" سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے)۔

"مثلہ" کی تعریف

"مثلہ" کسے کہتے ہیں؟ اس بارے میں علماء کے اقوال حسب ذیل ہیں:۔

شارح بخاری علامہ عینی فرماتے ہیں:۔

یقال مثلت بالحیوان اذا قطعت اطرافہ وشوھت بہ ومثلت بالقتیل اذا جدعت انفہ اذنہ او مذاکیرہ و شیئاً من اطرافہ ۔[2]

"کسی انسان یا جاندار کے ناک، کان، اعضائے تناسل یا کوئی بھی ظاہری حصہ (اطراف، مثلاً ہاتھ پیر) کاٹ ڈالنا۔"

(مثلہ کی تقریباً یہی تعریف حاشیہ بخاری پر قسطلانی کے حوالہ سے بھی نقل کی گئی ہے)۔

امام سیوطیؒ فرماتے ہیں:۔

"انما المثلة قطع عضو ونحوہ ۔[3]" یعنی "مثلہ" نام ہے کسی عضو یا اُس جیسے کسی اور (حصہ) کے کاٹنے کا۔" یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ انسان کی خود اپنی ضرورت سے اعضاء کی قطع وبرید، اور اسی کے کسی حصہ کو اسی جسم میں شامل کر دینا جس سے علیحدہ کیا گیا ہے شرعاً جائز ہے (تفصیل آگے آرہی ہے)

---

۱ بخاری ۲/۶۰۲ (رشیدیہ دہلی) ۲ عمدۃ القاری ۸/۲۹۶۔ (دار الطباعۃ العامرہ۔)

۳ بحوالہ حاشیہ سنن ابو داؤد، کتاب الحج، باب فی الاشعار۔ ۱/۲۴۴ (طبع مجیدی، کانپور) "مثلہ" کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/۳۱۴۔

مگر دوسرے کے لئے قطع و برید یا دوسرے کے جسم میں لگانا جمہور اُمت کے نزدیک جائز نہیں۔

انسان، اعضاء کا مالک نہیں

یہاں یہ وضاحت بھی شاید بے محل نہ ہو کہ انسان اپنے جسم وجان کا مالک نہیں ہے، امین ہے اس لئے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف کرنا خیانت ہو گا۔ مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ مزید برآں یہ کہ جن فقہاء نے حالتِ اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز بتایا ہے۔ انہوں نے بھی بحالتِ اضطرار انسانی جسم اور اعضاء کے کھانے و استعمال کو حرام بتایا ہے، چاہے کوئی شخص اپنے کسی عضو کے استعمال کرنے کی اجازت دیدے ۔[1]

وان قال لہ آخر اقطع یدی وکلھا لا یحل لان لحم الانسان لا یباح فی الاضطرار ۔[2]

"اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ لے، کھالے تو بھی کھانا حلال نہ ہو گا۔ کیونکہ اضطرار کی حالت میں بھی انسانی گوشت حلال نہیں ہوتا۔"

اور الاشباہ والنظائر میں یوں ہے:۔

لا یاکل المضطر طعام مضطر آخر ولا شیئاً من بدنہ ۔[3]

"کوئی مضطر دوسرے مضطر کا نہ کھانا کھا سکتا ہے نہ اُسکے بدن کا کوئی حصہ۔"

اسی بناء پر مکرہ کو اکراہ تام کی صورت میں بھی اس کی اجازت نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے بھی کسی دوسرے شخص کا عضو کاٹ ڈالے، چاہے وہ شخص اس کی اجازت ہی کیوں نہ دیدے۔

اما النوع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراہ اصلاً فھو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصاً او تاماً وکذا قطع

---

۱ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انسانی اعضاء کا استعمال درندوں کی طرح چبا کر یا نوچ کر ہی حرام نہیں ہے بلکہ مہذب طریقہ سے مثلاً آپریشن کے ذریعہ کاٹ کر علیحدہ کرنے کے بعد بھی اُن کا استعمال حرام ہے۔

۲ رد المحتار ۵/۲۱۵ ۳ الاشباہ والنظائر ص ۱۲۲

عضو من أعضاءه ولو اذن له المكره عليه فقال للمکره افعل لا یباح له ان یفعل لان هذا مما لا یباح بالاباحة۔ (بدائع ۱۷۷/۷)

"کسی مسلمان کا قتلِ ناحق، اکراہ تام کی وجہ سے بھی جائز نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی عضو کاٹنا ہی جائز ہے اگرچہ وہ مسلمان اپنے قتل یا عضو کاٹنے کی اجازت ہی کیوں نہ دیدے"۔

اس بارے میں تقریباً یہی حکم اور ایسی ہی تفصیلات دیگر مسالک کے علماء بھی بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً فقہ حنبلی کی مشہور و مستند کتاب "المغنی" میں ہے۔

ان یکرہ رجلًا علی قتل آخر فیقتله فیجب القصاص علی المکرہ والمکرہ جمیعًا ولنا علی وجوبه علی المکرہ انه قتله عمدًا ظلمًا لاستبقاء نفسه فاشبه مالو قتله فی المخمصة لیاکله ولذلك اثم بقتله وحرم علیه وانما قتله عند الاکراہ ظنا منه ان فی قتله نجاة فی نفسه وخلاصة من شر المکرہ فاشبه القاتل فی المخمصة لیاکله۔[1]

"اس عبارت کا خلاصۂ مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے کسی کو قتل کر دیا جس پر قتل کرنے کے لئے جبر کیا گیا تھا تو دونوں مکرِہ و مکرَہ قصاصاً قتل کئے جائیں گے جیسا کہ وہ شخص قتل کیا جائے گا جس نے کسی کو اس لئے قتل کیا کہ اس کا گوشت کھا کر اپنی جان بچائے"۔

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ یہ ملتا ہے:۔

فان لم یجد المضطر شیئا لم یبح له اکل بعض اعضائه وان لم یجد الا آدمی محقون الدم لم یبح له قتله اجماعًا ولا اتلاف عضو منه مسلمًا کان أو کافرًا لانه مثلة فلا یجوز ان یبقی نفسه باتلافه وهذا لاخلاف

[1] "المغنی" (مع الشرح الکبیر) لابن قدامه ۳۲۱/۹ (دار الکتاب العربی للنشر والتوزیع ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء)

فیه وان وجد معصومًا میتًا لم یبح اکله۔[1]

"اگر مضطر (ایسا شخص جو بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب ہو) کو کھانے کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو اسے اپنا عضو کھانا بھی جائز نہیں اور نہ کسی انسان (محفوظ الدم) کا قتل کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی عضو کا تلف کرنا، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ کیونکہ یہ عمل مُثلہ ہے، اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا (یا اپنا) تلاف جائز نہیں ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں"۔

ان مختلف المسالک معتبر فقہاء وعلماء کی عبارتوں اور صراحتوں سے بلاشک وشبہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے کسی عضو کا استعمال جان بچانے کے لئے بھی جائز نہیں اور یہ بھی پتہ چلا کہ انسانی جسم کے کسی حصہ کا الگ کرنا مُثلہ ہے جس کی ممانعت منصوص ہے۔

اعضاء کی پیوندکاری جائز سمجھنے والوں کے کچھ دلائل کا جائزہ

اعضاء کی پیوندکاری جائز سمجھنے والوں میں سے بعض علماء نے اس مسئلہ شرعی کا سہارا لیا ہے کہ "انسان خود اپنا علیحدہ شدہ جزء، مجبوری کی مخصوص حالت میں استعمال کر سکتا ہے"۔ مگر اس مسئلہ سے استدلال درست نہیں۔ کیونکہ اپنے اعضاء و اجزاء کا استعمال خود کرنا تو فی الجملہ کسی نہ کسی درجہ میں مقصدِ خلقت کے مطابق ہے اور خود استعمال کرنے میں انسان کی توہین کا پہلو بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا: "ولا اهانة فی استعمال جزء نفسه"[2] البتہ دوسرے کے استعمال میں توہین بھی ہے اور مقصدِ خلقت کے منافی بھی۔ یہ بات بھی امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے[3]

[1] المغنی ۷۹/۱ [2] بدائع الصنائع ۱۳۳/۵ [3] ان استعمال جزء منفصل عن غیرہ من بنی آدم اهانة بذلك الغیر" بدائع ۱۳۳/۵

پہلی دلیل کا جائزہ لیتے ہوئے حسبِ ذیل امور کی تحقیق و تنقیح ضروری ہے ۔

(الف) قرض کا طلب گار فارم لینے کے لئے جو روپیہ دیتا ہے وہ حقیقتًا فارم کی قیمت اور یہ شکل شرعًا بیع کہلانے کی مستحق ہے بھی یا نہیں ؟

(ب) پھر اگر یہ بیع ہے تو بیع صحیح ہے یا فاسد یا باطل ؟ آگے اسی پر ترتیب سے گفتگو کی جائے گی ۔

(الف) دراصل یہ بیع نہیں ہے، اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بیع میں مبیع کو، خریدار سے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ ادارہ کے طریق کار میں یہ بھی ہے کہ فارم واپس لے کر جمع کر لیا جائے ۔ (سوالنامہ ص۶)

اور اگر فارم کی یہ واپسی کی شرط بطور ہدیہ ہے تو یہ "اقراض بشرط الھبۃ" ہوا جس کی حرمت اور زیادہ واضح ہے "القرض بالشروط حرام"[1] علاوہ ازیں عقد بیع میں مبیع[2] کا حصول مقصود ہوتا ہے (شامی ص ۳ ج ۴ میں ہے کہ "لان الثمن غیر مقصود بل وسیلۃ إلی المقصود" لیکن یہاں (فارم حاصل کرنے والے کا) مقصود فارم نہیں ہے، بلکہ فارم وسیلہ ہے قرض کا، مبیع متبایعین[3] کی رضا سے اگر لوٹائی بھی جاتی ہے۔ (اقالہ میں) تو اس کے بالمقابل ادا کی گئی رقم کا واپس کرنا ضروری ہوتا ہے تو کیا فارم واپس لیتے وقت وہ رقم قرض دار کو لوٹا دی جاتی ہے جو اُس نے فارم حاصل کرتے وقت دی تھی ؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا - لہٰذا اسے بیع کہنا صحیح نہیں۔ اگر "رقم" کا عوض قرض کا استحقاق قرار دیا جائے تو یہ "حق" ایسا ہے جس کا بدل لینا شرعًا حلال نہیں ہے ۔

فارم کی حیثیت دراصل رسید کی ہے جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ یہ رسید (ٹوکن یا ٹکٹ) جس کے پاس ہے اس نے مطلوبہ رقم ادا کر دی۔ اس لئے یہ اب اس منفعت یا اس چیز کا حق دار ہے جس کے لئے رقم ادا کی ہے۔ جس طرح ریل کا ٹکٹ

---

[1] در مع الطحاوی ۳/ ۱۰۵ (مطلب یہ ہے کہ کوئی شرط لگا کر قرض دینا حرام ہے) [2] مبیع وہ چیز جو فروخت کی گئی، بائع: فروخت کرنے والا ۔ [3] متبایعین، خریدار اور فروخت کرنے والا ۔

کسی جگہ جانے کا مقررہ کرایہ دے کر حاصل کر لیتا ہے تو اگرچہ یہی کہتے ہیں کہ اس نے ٹکٹ خرید لیا۔ لیکن دراصل اس نے مقررہ کرایہ ادا کیا۔ اس موقعہ پر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ ٹکٹ لیتے وقت (مثلاً دہلی سے بمبئی کا کرایہ) جو پانچ سو روپے دیئے ہیں وہ کاغذ کے اس ٹکڑے کی قیمت ہے ۔ اسی طرح بہت سے ہوٹلوں میں پہلے ٹوکن رقم دے کر حاصل کئے جاتے ہیں پھر وہ ٹوکن دکھا کر کھانے کی اشیاء لی جاتی ہیں ۔ بظاہر یہاں بھی ٹوکن کی خریداری ہوتی ہے۔ لیکن درحقیقت "مبیع" وہ کاغذ کا ٹکڑا نہیں ہوتا، بلکہ وہ کھانے کی اشیاء ہوتی ہیں ۔

ٹھیک یہی صورت قرض دینے والے ان اداروں سے قرض حاصل کرنے کے لئے "فارم" کی ہے کہ یہ فارم علامت ہوتے ہیں جیسے دکھا کر اسی ادارہ کے ایک تنخواہ دار ملازم (یا نمائندہ سے) سے قرض لے لیتا ہے۔ جس ادارہ کے دوسرے ملازم (جسے "وکیل بالبیع[1]" کہنا درست نہیں۔ البتہ اسے "وکیل بالقبض کہہ سکتے ہیں) نے یہ فارم دیتے وقت مقررہ رقم وصول کی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ رقم جو وصول کی گئی، کاغذ کے پرزہ (فارم) کی قیمت نہیں بلکہ اس (قرض) کے استحقاق کا عوض ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ اس فارم کے ذریعہ قرض لینے کے بعد مقروض یقینًا اتنی ہی رقم ادارہ کو واپس کرے گا جتنی کہ لی تھی۔ دریں صورت فارم لیتے وقت ادا کی گئی رقم "زیادۃ بلا عوض[2]" ٹھہری۔ لہٰذا اس پر "ربا[3]" کی تعریف پوری طرح صادق آتی ہے۔ کیونکہ ربا کی تعریف یہ ہے :

"فضل خال عن عوض ... مشروط لأحد المتعاقدین فی المعاوضۃ"[4]

اگر فارم کا لوٹانا ضروری نہ ہو تب بھی مسئلہ کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا نیز "الأمور بمقاصدها[5]" فقہی اصول کی وجہ سے بھی فارم مبیع نہیں ہو سکتا۔ اگر اس طرح

---

[1] ایک فتوی میں اسے "وکیل بالبیع" کہا گیا ہے۔ [2] بغیر کسی عوض کے اضافہ [3] "ربا" سود [4] در مختار مع الرد ۴/ ۱۷۶، مطلب: اس طرح کے لین دین کا معاملہ کہ ایک طرف تو اضافہ ہو، دوسری طرف اس کے عوض کچھ نہ ہو۔ [5] یعنی مقاصد اصلی پر کسی معاملہ کے صحیح یا غلط ہونے کا دارومدار ہوتا ہے۔ زیر بحث فتوی میں بھی اس کا ذکر ہے ÷

”کسی عورت (کے جسم کی) ہڈی ٹوٹ کر الگ ہوگئی تو اب اس کو دوبارہ اس کے جسم میں فِٹ کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے دانت کا دوبارہ لگانا بھی (جائز نہیں) ہاں مذبوح حلال جانور کی ہڈی لگائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ الگ ہوئی ہوئی ہڈی اور دانت ”مردار“ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا ان کا دوبارہ اپنی جگہ لوٹانا جائز نہیں۔ اگر مردار کی ہڈی یا کسی انسان کی ہڈی جسم میں لگائی گئی تو اس کا اکھاڑنا شرعاً ضروری ہے اور ان تمام نمازوں کا دوبارہ پڑھنا بھی ضروری ہوگا جو اس ہڈی کے ساتھ پڑھی گئیں، اگر وہ ہڈی چھڑانے پر بآسانی آمادہ نہ ہو تو حکومت زبردستی چھڑوائے گی۔“

فقہ شافعی کی ایک اور مشہور اور مستند کتاب ”شرح المہذب“ میں امام شافعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے :۔

مداواة الجرح بدواء نجس وخياطته بخيط نجس كالوصل بعظم نجس فيجب النزع حيث يجب نزع العظم وكذا الوفتح موضعًا من بدنه وطرح فيه دمًا او نجاسة اخرىٰ۔[۱] (اى وجب فتحه و اخراجه وان اكتسى العظم لحمًا۔

”ناپاک دوا سے کسی زخم کا علاج ہوا یا ناپاک ڈورے سے زخم کی سلائی ہوئی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ناپاک ہڈی جسم میں پیوست کر دی گئی ہو، اس کا چھڑانا واجب ہے خواہ ہڈی پر گوشت بھی آگیا ہو۔ اسی طرح ناپاک خون زخم کے اندر ڈالا گیا ہو یا کوئی اور نجاست، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔“

یہ بھی ملحوظ رہے کہ اگر ایک طرف مضطر کے لئے انسانی گوشت کھانے کے، امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جواز سے پیوند کاری کا جواز ثابت کیا گیا لیکن دوسری طرف کسی انسانی جزو کی پیوند کاری سے ناپاک جزو کے لگائے رکھنے کی امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس طرزِ عمل سے ”تلفیق بین المذہبین“

[۱] ”شرح المہذب“ ۳/۱۳۲-۱۳۳۔

جیسی غلطی کا ارتکاب لازم آرہا ہے جس کی ممانعت تقریباً متفق علیہ ہے۔

ان تصریحات وتفصیلات کی روشنی میں فقہ شافعی کی رُو سے بھی اعضاء کی پیوند کاری جائز نہیں قرار دی جاسکتی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ فقہ حنفی میں یہ صراحت ملتی ہے کہ کسی زندہ جاندار کا کوئی جزو یا عضو الگ کر دیا جائے تو وہ جزو ناپاک اور ”مردار“ کے حکم میں ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ حدیث شریف میں بھی صراحةً مذکور ہے۔ مسند احمد، ترمذی و ابوداؤد کے حوالہ سے مناوی نے ”کنوز الحقائق“ میں حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : ”ما ابين عن الحيي فهو ميت“[۱] اور میتہ کا نجس یعنی ناپاک ہونا مسلّم ہے۔

بنا بریں اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا کوئی عضو یا جزو اپنے جسم میں لگواتا ہے تو وہ مستقل طور پہ ناپاک چیز کو اپنے ساتھ لئے رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نماز کی حالت میں بھی وہ ناپاک چیز جُدا نہ ہوگی تو نماز درست نہ ہوگی۔ البتہ جس جسم سے وہ حصّہ علیحدہ ہُوا ہے پھر اسی جسم میں دوبارہ لگا دیا جائے تو صرف اس کے لئے وہ پاک ہوتا ہے جیسا کہ معتبر کُتبِ فقہ میں بصراحت مذکور ہے۔ مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب درمختار میں ہے :

العضو يعني الجزء المنفصل من الحيّ كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر وان كثر۔[۲]

برّصغیر کے دینی اداروں اور علماء کا مؤقف

مذکورہ بالا بحث وتفصیل کے بعد اس نتیجہ تک پہنچنا مشکل نہیں رہ

[۱] کنوز الحقائق ”حرف المیم“۔ علامہ شامی نے اس روایت کو بایں الفاظ نقل کیا ہے ”ماقطع من البهيمة وهي حية فهو ميت“ اور اسے سنن ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور یہ کہ ترمذی نے اسے ”حسن“ بتایا ہے۔

[۲] درمختار ۱/۱۹۷۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں (قوله وإن كثر) أى زاد على وزن الدرهم فلو صلى به وهو معه تصح صلاته بخلاف المنفصل من غيره۔

جاتا کہ انسان کے جسم میں دوسرے انسان کے کسی جزو یا عضو کا لگانا شرعًا درست نہیں اور اس پر برِصغیر کے ممتاز اور قابلِ ذکر تقریبًا تمام علماء و فقہاء کا اتفاق نظر آتا ہے۔ اس حقیقت کا اس جائزہ سے بھی پتہ چلتا ہے جو رسالہ "بحث و نظر" کے شمارہ ۲ (جنوری تا مارچ ۱۹۸۹ء) میں شائع شدہ ایک مفصل اور فاضلانہ مضمون میں ایک نوجوان ہونہار فاضل مولوی سید عبید اللہ بستوی سلمہٗ (مفتی جامعہ اسلامیہ تھورا، باندہ) نے لیا ہے۔ اس شمارہ کے صـ۳۴ پر "مانعینِ جواز میں سے بعض اہم شخصیات" کا عنوان دے کر مضمون نگار نے (صـ۳۵ پر) برِصغیر کے تقریبًا تمام ممتاز علماء کے نام دے دیئے ہیں جن میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان و صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ (عظیم محقق و محدث و بانی جامعہ اسلامیہ نیوٹاؤن کراچی) مفتی ولی حسن ٹونکی (حال مفتی اعظم پاکستان) جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی (خلف الرشید مفتی محمد شفیعؒ و عظیم محقق و مصنف و جسٹس پاکستان) مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی (مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند) مولانا مفتی نظام الدین صاحب (حال صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) مولانا مفتی رشید احمد صاحب (صاحبِ احسن الفتاویٰ) شامل ہیں۔

علاوہ ازیں برِصغیر کے تمام مؤقر مدارس اور اداروں کے دارالافتاء بشمول دارالعلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دارالعلوم ندوۃ العلماء اور امارتِ شرعیہ بہار، انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے عدم جواز کے ہی فتوے صادر کرتے آرہے ہیں۔

کچھ اور قابلِ لحاظ امور

فقہاء کے یہاں ایک مسلّم اصل یہ ہے کہ "حرمت و حلت" دونوں کا امکان جس مسئلہ میں ہو وہاں حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی۔ یہ اصل حدیثِ صحیح سے بھی ثابت ہے تفصیل کے لئے دیکھئے ڈاکٹر مولوی علی احمد ندوی کی محققانہ تصنیف "القواعد الفقہیہ" کا باب ما اجتمع محرم و مبیح الا غلب المحرم[1]"، نیز راقم کا مقالہ شائع شدہ بحث و نظر[2]

---

[1] "القواعد الفقہیہ" پہلا ایڈیشن صـ۲۹۳ تا صـ۲۹۶ [2] فقہی سیمینار نمبر شمارہ ۶ ص ۸۹، ۱۹۰

اور یہی بات حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے حسبِ ذیل کلام سے بھی مستفاد ہوتی ہے۔

قد یتعارض فی المسألۃ وجوہ ان وجہ اباحۃ و وجہ تحریم فلا یصفو ما بین العبد و بین اللہ الا بترکہ۔[1]

"بعض مرتبہ ایک مسئلہ میں دونوں پہلو اباحت و حرمت کے نکلتے ہیں، ایسی صورت میں اس کے ترک (حرمت کا پہلو راجح سمجھنے) سے ہی حق بندگی ادا ہوگا۔"

یہاں ایک اور اہم بات کی طرف متوجہ کرنا بھی ضروری ہے وہ یہ کہ بعض حضرات کسی مسئلہ میں ایک خاص نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہوئے معروف علماء یا غیر معروف علماء کے شاذ اقوال کا سہارا لیکر بھی اپنے نقطۂ نظر میں وزن پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات ایسے جزئیات تک بطورِ سند نقل کرنے میں باک محسوس نہیں کرتے جنکا نقل کرنا طبع سلیم پر بار ہونی چاہئیے[2] (شاید ایسے ہی جزئیات، فقہ و فقہاء کے بارے میں بدگمانی بلکہ بدزبانی تک کی راہ کھولنے کا سبب بنے ہیں) حالانکہ ایسے شاذ اقوال سے استدلال کرتے وقت مشہور جلیل القدر عالم حضرت سلیمان التیمی (جنہیں الحجۃ العابد" کہا گیا ہے) کا یہ قول پیشِ نظر رہنا چاہئیے[3] "لو أخذت برخصۃ کل عالم اجتمع فیک الشر کلہ" اگر ہر عالم کی رخصتیں ہی رخصتیں زندگی کے لئے راہنما بنالی جائیں تو تمام تر شر ہی شر اکٹھا ہو جائے۔)

قاضی اسماعیل نے فرمایا تھا خلیفہ معتضد کو نصیحت کرتے ہوئے: "ما من عالم إلا و لہ زلۃ و من جمع زلل علماء ثم اخذ بہا ذھب دینہ" (ارشاد الفحول، للشوکانی صـ۲۷۱) یعنی ہر عالم سے کوئی نہ کوئی (ایسا قول منقول ہے جس میں) لغزش

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۰۱ [2] اسی طرح کے بعض جزئیات کے سلسلہ میں علامہ شامی (۱/۳۷۵) نے نقل کیا ہے: ما لا یلیق أن یذکر فضلاً عن ان یکتب۔

[3] جامع بیان العلم للحافظ ابن عبد البر اندلسی بحوالہ آثار الحدیث شریف صـ۹۶ للشیخ عوامہ (طبع ثانیہ)

سرزد ہوتی ہے، جس نے اس طرح کی لغزشیں جمع کر کے عمل کیا بے دین ہوگیا۔ اور سنن بیہقی میں امام اوزاعیؒ کا یہ قول منقول ہے:

من أخذ بنوادر الاسلام خرج عن الاسلام" (ایضاً)

"جس نے اسلام کے نادر احکام کو لے لیا (یعنی ان کو عمل کی بنیاد بنایا) تو خطرہ ہے اس کے اسلام ہی سے خارج ہو جانے کا۔"

علاوہ ازیں یہ کہ اُمتِ مسلمہ نے کسی بڑے سے بڑے عالم (حتّٰی کہ کبارِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے) بھی تفردات کو قابلِ عمل نہیں قرار دیا۔ اُمتِ مسلمہ کا یہ طرز اللہ تعالےٰ کی طرف سے دین کی صحت و بقاء کے انتظامات میں سے ایک انتظام ہے۔ تاریخ کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ہر زمانہ کے متجددین (بلکہ ہوا پرستوں تک) نے یہی طرز (اقوالِ نادرہ سے استدلال) اختیار کر کے ہر ناشُدنی کو شُدنی اور ہر ناگفتنی کو گفتنی بنا دینے کی کوشش کی ہے۔

مزید برآں یہ کہ یہ طرزِ عمل کہ تائید میں جانے والا ضعیف سے ضعیف تر قول یا ضعیف اور منکر حدیث بھی قابلِ لحاظ بلکہ لائق استدلال ٹھہرے اور وہ اقوال و احادیث (خواہ وہ صحیح یا حسن درجہ کی ہوں) جن سے اپنے نقطۂ نظر کی تائید نہ نکلتی ہو۔ لائق نقد بلکہ ناقابلِ اعتبار قرار پائیں، علمی و تحقیقی انداز کہلانے کا مستحق نہیں۔

یہاں یہ ذکر کر دینا شاید بے محل نہ ہو کہ ضعیف اقوال و آراء سے استدلال کی ممانعت ہر اُس کتاب میں ملتی ہے جس میں فتوے وقضاء کے اصول بتائے گئے ہیں۔ بحمد اللہ! اس موضوع پر متعدد اہم کتابیں مستند فقہاء کی دستیاب ہیں۔ انہی اصول کی پابندی واحد ذریعہ ہے اُمت کو ہر گرے پڑے قول سے استدلال کے مضرت خیز نتائج سے بچانے کا، ورنہ شریعت کی پیروی کے بجائے خواہشِ نفس کی بندگی میں مبتلا ہو جانا یا کر دینا بڑا آسان ہے۔ ہم یہاں اس بارے میں علامہ ابن عابدین شامیؒ جیسے محقق و فقیہ کی شہرۂ آفاق کتاب "رسم المفتی" کا مختصر اقتباس پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ موصوف فرماتے ہیں:۔

ان الحکم و الفتیا بما ھو مرجوح خلاف الاجماع وان المرجوح فی مقابلة الراجح بمنزلة العدم وان من یکتفی بان یکون فتواہ أو عمله موافقاً لقول او وجه فی المسئلة ویعمل بما شاء من الأقوال والوجوہ من غیر نظر فی الترجیح فقد جھل وخرق الاجماع۔[1]

مطلب یہ ہے کہ "فتوے دینے اور فیصلہ کرنے کے لئے مرجوح قول کو اختیار کرنا خلافِ اجماع ہے کیونکہ مرجوح قول کی حیثیت معدوم و منسوخ کی سی ہوتی ہے اور جس نے اپنے فتوے یا فیصلے کے لئے کسی ایسے قول کو بنیاد بنایا جو راجح نہیں ہے تو اُس نے جہالت کا ثبوت دیا اور اجماع شکنی کی۔"

ایک دلچسپ واقعہ

یہاں یہ بتا دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے پہلے سیمنار (منعقدہ ۲۹ مئی نگر دہلی) میں اس مسئلہ پر (اعضاء کی پیوند کاری پر) بحث ہوئی تو شرکاء کی اکثریت کا رجحان عدم جواز کی طرف تھا۔ چنانچہ اس سیمنار کی مطبوعہ روئیداد "بحث و نظر" کے پہلے "فقہی سیمنار نمبر" سے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اس (شمارہ ۷-۶) میں "تحریری آراء کے" زیر عنوان، دارالعلوم دیوبند کے مفتی حضرت مولانا نظام الدین کی رائے[2] ("ب" کے تحت) یہ لکھی ہے

"ایک انسان کے کسی عضو کی پیوند کاری دوسرے انسان میں قطعاً درست نہیں۔" (ص ۲۲۲)

---

[1] "رسم المفتی" ص ۱۰۱ (مطبوعہ سہارنپور)۔ [2] "بحث و نظر" کے شمارہ ۲ میں مولوی عبید اللہ بستوی صاحب نے مفتی نظام الدین کا ص ۳۵ پر تو "مانعینِ جواز" میں ہی نام لکھا ہے مگر ص ۵۸ پر اُن کا ایک دُوسرا فتویٰ (جس میں مشروط جواز کی طرف ہلکا سا اشارہ نکلتا ہے) نقل کیا ہے اور اُسے بعد کا فتویٰ قرار دیا ہے۔ لیکن اس "فقہی سیمنار نمبر" میں مفتی صاحب موصوف کی رائے عدمِ جواز ہی مذکور ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے بالکل تازہ (یعنی اس "بعد" کے فتویٰ سے بھی بعد کی ہے) اب اُن کی یہی آخری رائے سمجھنی چاہیئے۔

یہی رائے اس عنوان کے تحت اور بھی متعدد علماء کی ذکر کی گئی ہے۔ اور اسی شمارہ میں عنوان "مذاکرۂ فقہیہ" کے تحت جو آراء ذکر کی گئی ہیں اُن کے جائزہ سے بھی اکثر شرکاء کی یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی ذیل میں صـ ۲۰۵ پر یکجا سات آٹھ ان علماء کے نام ذکر کئے گئے ہیں جن کی رائے عدم جواز کی ہے، ان میں سے بعض کے مدلل و مفصل علمی مقالات بھی، اسی خاص نمبر میں شائع ہوئے ہیں (جن کے اندر عدم جواز ہی مدلل طور پر ثابت کیا گیا ہے) مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ زیرِ بحث مسئلہ پر "فقہی اکیڈمی" نے قرار داد اس سیمینار میں منظور نہیں کی بلکہ اس سے اگلے سیمینار میں ایک ایسی قرار داد بڑی حکمتِ عملی سے منظور کرائی گئی جس میں بظاہر اکثر شرکاء کی طرف سے قیود و شرائط کے ساتھ پیوندکاری کے جواز کا رجحان ظاہر کیا گیا ہے (قرارداد کا مجموعی رُخ جواز کا ہی ہے) مزید حیرت کی بات یہ ہے کہ اس "قرارداد" (جواز) کی تائید کرنے والوں میں متعدد اسماء ان حضرات کے بھی شامل ہیں جنہوں نے پہلے سیمینار میں نہایت شدومد کے ساتھ عدم جواز کے حق میں نہ صرف رائے دی تھی بلکہ ان میں سے بعض نے نہایت مدلل و محققانہ مقالات بھی پیش کئے تھے۔ فیاللعجب ؟ راقم نے ایسے ہی ایک محترم عالم سے کہ جنہوں نے پہلے پُرزور مخالفت کی تھی، بعد میں ان کا نام مجوزین میں آیا۔ سبب دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ :

"میں نے مخالفت پیوندکاری کی، کی تھی"

اس جوابِ لاجواب کے بعد راقم کو ان سے یہ دریافت کرنے کی ہمت نہیں ہوئی کہ اب جس مسئلہ کی آپ نے تائید کی ہے، اس میں "پیوند کاری" کا جواز نہیں تو اور کیا ہے ؟

مُردہ انسان کے کسی جُز کا استعمال

زندہ انسان کے کسی عضو کے استعمال کی گنجائش نہ ہونا تو مذکورہ بالا عبارات

---

[1] اُوپر (بعض شرطوں کے ساتھ) انسانی خون کے استعمال کی اجازت دینا مذکور ہوا ہے، اس سے انسانی اعضاء کے استعمال کے جواز کا گمان ہو سکتا ہے، حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے (خون کی بحث میں)

اور اصول کی روشنی میں واضح ہو جاتا ہے۔

اب بس یہ سوال رہ جاتا ہے کہ مُردہ انسان کے کسی عضو کے استعمال کا حکم کیا ہونا چاہیئے ؟ اس کا بھی جواب ان ہی مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں معلوم کر لینا آسان ہے اس طور پر کہ "احترامِ انسانیت"[1] کا اصول زندہ و مُردہ دونوں کے بارے میں یکساں ہے جو متعدد احادیث سے بھی مستفاد ہوتا ہے۔ مثلاً ۔

اذی المؤمن فی موتہ کأذاہ فی حیاتہ ۔ (ابن ابی شیبہ)

"مومن کے مرنے کے بعد اذیت پہنچانا گناہ اور شرعاً جرم ہونے کے لحاظ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ زندگی میں پہنچانا"

اور :-

کسر عظم المیت ککسرہ حیاً ۔ (ابوداؤد، مؤطا امام مالک و مشکوٰۃ[2] بحوالہ مسند احمد و ابن ماجہ)

---

[1] "احترامِ انسانیت" اسی طرح "کرامت" اور "توہینِ انسانیت" کے مطابق یا مخالف کون سا طرزِ عمل ہے اور کون سا نہیں ہے ؟ اس کا فیصلہ خیر القرون (اور اس سے متصل زمانوں) کے معیار کے مطابق ہی ہونا ایسے شرعی امور میں ضروری ہوگا جن میں حلت و حُرمت کا فیصلہ کیا جاتا ہو، ورنہ آج کل مغربی تہذیب و تمدن کے اثر سے، انسان کو ترقی یافتہ "حیوان" فرض کر لئے جانے کے بعد تو ساری ہی قدریں بدل گئی ہیں، اگر آج کے معیارات ملحوظ رکھے گئے تو بہت سے "محرماتِ قطعیہ" بھی نہ صرف مباحات بلکہ مستحبات کا درجہ پالیں گے (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔

[2] ابوداؤد ۲/ ۱۰۲۔ و مؤطا امام مالک صـ ۹۰ و مشکوٰۃ ۱/ ۱۴۹۔ اس حدیث کے ایک راوی پر کسی متشدد عالم نے اگرچہ کچھ کلام کیا ہو، مگر مؤطا امام مالک جیسی کتاب میں (جس کو امام شافعیؒ نے رُوئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب قرار دیا تھا اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی سب کتابوں پر اس کی ترجیح کے قائل نظر آتے ہیں) اس حدیث کی موجودگی صحت یا کم سے کم درجہ حسن کا پتہ دیتی ہے۔ علاوہ ازیں جس حدیث سے مجتہد استدلال کر لے یا جسے عالم فقہاء کے یہاں قبولیت حاصل ہو جائے (تلقی بالقبول، حاصل ہونے کے بعد) اگر وہ ضعیف بھی ہو تو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(جُرم وگناہ میں) مُردہ انسان کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے (شرعاً) کسی زندہ
انسان کی ہڈی توڑنا ہے۔"

چنانچہ علمائے اُمّت نے ان احادیث سے اور ان کے علاوہ اس مفہوم کی دیگر
احادیث سے یہی سمجھا بھی ہے۔ مثلاً امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا ہے :-

حاصله ان عظم المیت له حرمة مثل حرمة عظم الحی فکان کاسرہ
فی انتهاك الحرمة ککاسر عظم الحی۔

"میت کی ہڈیوں (وغیرہ) کا احترام ایسا ہی ہے جیسا کہ زندہ کا، اس لئے
مُردہ انسان کی ہڈی توڑنے والا ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ زندہ کی ہڈی توڑنے والا"۔

اور مشہور مالکی فقیہ علامہ باجیؒ لکھتے ہیں :-

یرید ان له من الحرمة فی حال موته مثل ماله منها حال حیاته
وان کسر عظامه فی حال موته یحرم کما یحرم کسرها حال حیاته۔

(مطلب یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی انسانی اعضاء کی شکست وریخت کا وہی حکم رہتا
ہے جو زندگی میں تھا۔)

اور مشہور شارح مؤطا علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں :-

الاتفاق علی حرمة فعل ذلك به فی الحیاة والممات۔[1]

"زندہ اور مُردہ دونوں کی حُرمت (یعنی اعضاء کی شکست وریخت کی حرمت
پر اور ان کا احترام ملحوظ رکھنے) پر پوری اُمّت کا اتفاق ہے۔"

ان نصوص واقوال سے انسانی اعضاء کی قطع وبرید اور کسر وانکسار کی ممانعت
مطلقاً ثابت ہوتی ہے چاہے اس عمل کے پیچھے کوئی بھی جذبہ یا مصلحت کارفرما ہو۔
(العبرة لعموم المعانی کا بھی یہی تقاضہ ہے۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۵ سے آگے) ضعف ختم ہوجاتا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے قواعد فی علوم الحدیث ص۶۱، ص۶۲
از مولانا ظفر علی تھانویؒ) مزید یہ کہ روایت کے کسی ایک راوی کے متکلم فیہ ہونے سے ہمیشہ روایت ضعیف
نہیں ہوجایا کرتی۔ [1] اوجز المسالک ۲/۵۰۷، ۵۰۸۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ نے "اوجز" میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی
ہے۔ مزید تفصیل کے طالب اس کا مطالعہ کریں۔

زندہ یا مُردہ انسان کے اعضاء کے استعمال سے، شرعی حُکم کی خلاف ورزی
کے علاوہ جو دُنیاوی خرابیاں اور ہولناک شکلیں سامنے آنے لگی ہیں ان کی کچھ تفصیل
اگلی سطروں میں پیش کی جارہی ہے۔

اعضائے انسانی کے استعمال کی اجازت سے پیدا ہونے والے خطرات اور ہولناک واقعات

ذیل میں چند واقعات، معتبر ذرائع ابلاغ سے لے کر ذکر کئے جارہے ہیں جن سے
اندازہ کیا جاسکے گا کہ انسانی اعضاء کے استعمال کی اجازت کے کتنے خطرناک نتائج
سامنے آچکے ہیں اور آئندہ آسکتے ہیں۔

بچّوں کو قتل کرکے اُن کے گُردے فروخت کرنے کا دھندا

وانا۔ یکم فروری۔ برازیل میں بچّوں کو
اغوا کرکے میکسیکو اور تھائی لینڈ میں اس طرح قتل کیا جاتا ہے کہ ان کے اہم اجزاء
محفوظ رہیں، اس کے بعد ان اجزاء کو تھائی لینڈ اور اٹلی کے ہسپتالوں میں سپلائی
کردیا جاتا ہے، یہ انکشاف بچّوں کی بہبود کے لئے چندہ جمع کرنے والی ایک عیسائی
تنظیم "ورلڈ ویژن" نے کیا ہے۔

تنظیم کے ترجمان "بلک" نے اپنے تازہ ترین شمارہ میں دعویٰ کیا ہے کہ اس
طرح قتل کئے جانے والے بچہ کا گُردہ ۴۰ ہزار ڈالر میں اور اُس کی ہڈیاں یا پھیپھڑے ایک
لاکھ ڈالر میں فروخت ہوتے ہیں۔ "بلک" نے بتایا کہ اس طرح قتل کئے جانے والے برازیلی
بچے کی مجموعی قیمت دس لاکھ ڈالر ہے۔[1]

---

[1] "قومی آواز" لکھنؤ۔ اتوار ۲ر فروری ۱۹۹۲ء

بھارت میں انسانی اعضاء منافع بخش کاروبار بن گیا ہے

چندی گڑھ ۳۰ر نومبر ایک اطلاع کے مطابق
بھارت میں انسانی اعضاء کی بکری ایک منافع بخش کاروبار بن گیا ہے۔ امیر لوگ ایجنٹوں کے ذریعہ جن میں ڈاکٹر وغیرہ بھی شامل ہوتے ہیں، کے ساتھ ساز باز کرکے غریب لوگوں کے جسموں کے اعضاء خرید لیتے ہیں۔[1]

اعضاء کی پیوند کاری کے لئے بچوں کی فروخت

نئی دہلی، ۶ر مئی۔ امریکی سفارت خانہ نے کیوبا کی خبر رساں ایجنسی
کی اس خبر کی واضح تردید[2] کی ہے جس میں یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اعضاء کی پیوند کاری کے مقصد سے لاطینی امریکہ کے ملکوں کے بچے امریکہ میں فروخت کئے جاتے ہیں۔
سفارتخانہ کے ایک بیان میں بتایا ہے کہ یہ الزام بھونڈا ہے مزید یہ کہ امریکہ میں انسانی اعضاء کا عطیہ بہت احتیاط کے ساتھ اور قانون کے مطابق ہی ہو سکتا ہے۔ امریکی کانگریس نے اس سلسلہ میں جو قانون ۱۹۸۴ء میں منظور کیا ہے اس میں اعضاء کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔
بیان میں کہا گیا ہے کہ اس سے پہلے یہ الزام لگایا گیا تھا کہ ہونڈروا اس کے بچے گود لئے جا رہے ہیں تاکہ ان کے اعضاء کا عطیہ پیوند کاری کے لئے حاصل کیا جا سکے۔ اس کی خود ہونڈرو نے تردید کی تھی[3] (باخبر طبقہ جانتا ہے کہ تردید سے دراصل جرم کو چھپایا جاتا ہے۔ اس سے حقیقت نہیں بدلتی۔)

پوسٹ مارٹم کا حکم

انہی نصوص و اقوال سے کہ جن سے ہڈی توڑنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ انسان کے پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

---

[1] ندائے ملت" لکھنؤ مورخہ ۱۸ر دسمبر ۱۹۸۸ء [2] اس بیان میں اگرچہ واقعہ کی تردید کی گئی ہے لیکن واقف کار جانتے اور سمجھتے ہیں کہ اس "تردید" کی کیا حقیقت ہے۔
[3] ماخوذ از روزنامہ "قومی آواز" لکھنؤ مورخہ ۷ر مئی ۸۶ء بمطابق ۸ر رمضان ۱۴۰۶ھ ص ۷ کالم ۷، ۸ (نصف صفحہ کے نیچے)

بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ بھی حرام ہے (جیسا کہ عام طور پر معروف بھی ہے) اس بارے میں ایسے ہی اقوال تقریباً تمام شراحِ حدیث[1] کے ملتے ہیں۔
مزید یہ کہ مُردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا "مُثلہ" ہے اور مثلہ کی حرمت تقریباً متفق علیہ ہے (اس پر مفصّل کلام پہلے گزر چکا ہے) اس لئے یہ حکم تمام علمائے اُمّت کے درمیان متفق علیہ نظر آتا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ بالا نقول سے بھی معلوم ہوتا ہے اور "معجم فقہ ابن حزم الظاہری" کی یہ عبارت بھی اس کی مؤید ہے:

"اکل المحرمات وشربها عند الضرورة حلال حاشا لحوم بنی آدم وما یقتل من تناوله فلا یحل من ذٰلك شیئ۔"[2]

ان دلائل کی بنیاد پر اس مسئلہ کا یہ حکم سامنے آتا ہے کہ اعضاءِ انسانی (خواہ زندہ انسان کے ہوں یا مُردہ کے) ان کی کانٹ چھانٹ یا چیر پھاڑ ممنوع ہے کیونکہ اس میں انسانیت کی توہین ہے۔

انسانیت کے احترام اور توہین کے لئے معیار

اُوپر کی بحثوں میں بار بار "احترامِ انسانیت" اور "انسانیت کی توہین" کا ذکر آیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ اس بارے میں کس نمانہ یا معیار کو سامنے رکھا جائے؟ تاکہ اس کی بنیاد پر فیصلہ

---

[1] مثلاً مرقاۃ ۳۸۰/۲ (شرح مشکوٰۃ طبع بمبئی) میں مُلّا علی قاریؒ "ککسر حیًّا" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی فی الاثم کما فی روایة۔ قال الطیبی اشارة الی انه لایهان میتاً کما لا یهان حیا قال ابن الملك والی ان المیت یتالم و یتلذ بما یستلذ به الحی (ابن حجر) وقد اخرج ابن ابی شیبة عن ابن مسعود رضی الله عنه اذی المؤمن فی موته کما اذاه فی حیاته۔
[2] معجم فقہ ابن حزم۔ ۵۱۷/۲۔ یعنی انسان کا گوشت اور اُس کے اجزاء کے استعمال کی کسی حالت میں اجازت نہیں۔ البتہ اضطرار کی حالت میں۔ اس کے علاوہ دوسری حرام چیزوں کا استعمال جائز ہے۔

کیا جائے کہ فلاں عمل "احترامِ انسانیت" کے مطابق ہے اور فلاں اس کے منافی! اس سلسلہ میں حقائقِ شرعیہ پر دور رس نظر رکھنے والے کسی شخص کی غالباً دو رائیں نہ ہوں گی (یا نہ ہونی چاہئیں) کہ اصل معیار (آئیڈیل) از رُوئے شریعت خیر القرون (اور اسی سے متصل) کے عرف و رواج اور اندازِ فکر ہیں (یا ہونے چاہئیں) بالخصوص ان امور میں کہ جہاں حرمت و وجوب کا فیصلہ کرنا ہو۔ ہاں اگر خرید و فروخت کے پیمانوں یا آداب و مروت کے قبیل کے بعض احکام مثلاً مردوں کے سر ڈھانپنے یا سر کھولنے جیسے امور کے لئے عُرفِ زمانہ کا لحاظ کیا جائے تو مستبعد نہیں (فقہاء کی ایسی عبارات جن میں "تغیر زمان" کا لحاظ کر کے بعض احکام میں تبدیلی کی بات کہی گئی ہے اس کا محمل اسی طرح کے احکام معلوم ہوتے ہیں) لیکن جو امور اصالۃً شریعت میں مطلوب ہیں ان میں عرفِ زمانہ کا ایسا لحاظ نہیں ہو گا کہ عُرف بدلنے سے احکام یکسر بدل جائیں۔

مثلاً "کشفِ عورۃ" (ستر کھولنے) میں وہی عرف معیار رہے گا جو خیر القرون میں تھا۔ اگر "عورۃ" (ستر) کا کھولنا کسی زمانہ میں مستحسن قرار دیا جائے، یعنی جسم کے اس حصہ کا کھولنا کہ خیر القرون میں جس کا چُھپانا ضروری سمجھا جاتا تھا یا "عورۃ" سمجھے جانے والے اعضاء کی فہرست میں تبدیلی کر دی جائے تو یہ تبدیلی قطعاً غلط اور غیر مؤثر ہو گی اور جسم کے انہی حصّوں کو چھپانا (سترِ عورت) ضروری ہو گا جن کا چھپانا خیر القرون میں ضروری سمجھا جاتا تھا جیسا کہ علامہ شاطبیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الموافقات" میں تصریح فرمائی ہے:-

وستر العورات وما اشبه ذٰلك من العوائد الجارية في الناس فلا تبديل لها وان اختلفت آراء المكلفين فيها فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنًا۔[1]

"ستر عورات جیسے مسائل (یعنی شریعت میں جو اصالۃً مطلوب ہیں) ان میں لوگوں

[1] الموافقات ۲/۴ - ۲۸۳ -

کی عادتوں کے بدلنے سے احکام شرعیہ تبدیل نہ ہوں گے یعنی لوگوں کا اندازِ فکر بدل جانے سے کوئی اچھی چیز بُری نہ ہو جائے گی اور بُری چیز اچھی نہ بن جائے گی۔"

ظاہر ہے کہ احترامِ انسانیت اسی طرح توہینِ آدمیت اسی قبیل سے ہے کہ اس میں زمانہ کے عرف و رواج کے بدلنے سے تبدیلی نہیں آئے گی (اس پر مختصر گفتگو پہلے بھی کی جا چکی ہے) علامہ شاطبیؒ کی مذکورہ بالا بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید کی وہ آیت جس میں پردہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کا ایک حصہ یہ بھی ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا۔" اس کی تفسیر کرتے ہُوئے علامہ آلوسی اپنی مشہور زمانہ تفسیر "روح المعانی" میں فرماتے ہیں:-

الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره[1]

یعنی جسم کے جس حصّہ کا کُھلا رکھنا عادت و فطرت کا تقاضا ہو۔

اس کے بعد "عادۃ" کی جو تفصیلات بیان فرمائی ہیں وہ سب خیر القرون بالخصوص زمانۂ نبوّت کے عرف و رواج پر مبنی ہیں۔ پھر اسی سے یہ حکم اخذ کیا ہے کہ جسم کا فلاں فلاں حصّہ کھولنا ممنوع نہیں ہے۔[2] تقریباً یہی انداز مشہور حنفی فقیہ برہان الدین مرغینانی "صاحب ہدایہ" نے بھی اختیار کیا ہے۔[3]

اس کے علاوہ غور طلب یہ بات ہے کہ اگر خیر القرون کے عرف و رواج کو نظر انداز کر کے آج کے مغربی تہذیب سے متاثر بلکہ مرعوب معاشرہ کے عرف و رواج کو بنیاد بنا کر جسم کے حصّوں کے چھپانے یا کُھلے رکھنے کا فیصلہ کیا جائے تو کیا شریعت مسخ ہو کر نہ رہ جائے گی اور جسم کے ان حصّوں کے کُھلا رکھنے کا جواز نہ نکل آئے گا جن کا چھپانا باتفاقِ علماء و فقہا ضروری ہے۔ سچ کہا ہے علامہ شاطبیؒ نے کہ اگر اس طرح کے مسائل میں بھی عرفِ زمانہ کو معیار بنایا گیا تو اس کا مطلب شریعت کو منسوخ کرنا ہو گا۔" إذ لو صح ذٰلك مثل هذا لكان نسخًا

[1]، [2] روح المعانی ۱۸/۱۴۰، ۱۴۲ طبع مکتبہ مصطفائیہ دیوبند) [3] تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ رابعہ ص ۴۴۱

للاحکام المستقرۃ المستمرۃ -[1]

یہ بات بار بار گزر چکی ہے کہ اجزائے انسانی کے استعمال کو (دوسرے کے لئے استعمال) احترامِ انسانیت کے خلاف سمجھ کر ممنوع بالاتفاق قرار دیا گیا ہے اور علماء کا اجماع و اتفاق خود ایک مستقل حجت ہے۔ اگر کوئی اور حجت نہ ہوتی تب بھی یہ کافی تھی۔ چہ جائیکہ متعدد حجتیں، قرآن وسنت کی ہوں، موجود ہوں، بتانے کی ضرورت نہیں کہ "تغییر خلق اللہ" کو قرآن کریم میں شیطانی عمل کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر شیطانی عمل ممنوع ہے (اس کی تفصیل شروع کتاب میں "نسبندی کے حکم" سے متعلق بحث کے دوران گزر چکی ہے ۔

انسانی اعضاء کا عطیہ

پچھلے صفحات میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں زندہ شخص کی طرف سے اپنے اعضاء کے عطیہ یا مرنے کے بعد عطیہ کی وصیت کا حکمِ شرعی بھی دریافت کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان اپنے اجزاء و اعضاء کا مالک نہیں تو پھر ان (انسانی) اجزاء و اعضاء کے استعمال کی دوسرے شخص کو کسی بھی صورت میں شرعاً اجازت بھی نہیں دے سکتا اور اگر اجازت دے دیگا تو وہ شرعاً ناقابلِ اعتبار بلکہ لائقِ ردّ ہوگی ۔

اعضاء کے عطیہ اور وصیت کے خطرناک نتائج

علاوہ ازیں انسانی اعضاء کے عطیہ یا ان کی وصیت کے جواز و رواج کے جو نتائجِ بد اور خطرناک پہلو سامنے آرہے ہیں اور آسکتے ہیں، اُن کا ایک اندازہ برصغیر کے ایک مشہور وممتاز صاحبِ قلم مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کی پُر اثر تحریر سے کیا جاسکتا ہے جو ذیل میں پاکستان کے ایک مطبوعہ رسالہ کے حوالہ سے پیش کی جارہی ہے۔ مودودی صاحب رقمطراز ہیں :-

"آنکھوں کے عطیے کا معاملہ صرف آنکھوں تک ہی محدود نہیں ہے بہت سے دُوسرے اعضاء بھی مریضوں کے کام آسکتے ہیں اور

[1] الموافقات ۲/۴/۲۸۳۔

ان کے دوسرے مفید استعمال بھی ہوسکتے ہیں، یہ دروازہ اگر کھول دیا جائے تو مسلمان کا قبر میں دفن ہونا مشکل ہوجائے گا۔ اس کا سارا جسم ہی چندے میں تقسیم ہوکر رہے گا ۔

اسلامی نظریہ یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے جسم کا مالک نہیں ہے، اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ مرنے سے پہلے اپنے جسم کو تقسیم کرنے یا چندہ میں دینے کی وصیت کر دے جسم اُس وقت تک اس کے تصرف میں ہے جب تک وہ اس جسم میں خود رہتا ہے اس کے نکل جانے کے بعد اس جسم پر اس کا کوئی حق نہیں ہے کہ اس کے معاملہ میں اس کی وصیت نافذ ہو۔ اسلامی احکام کی رُو سے یہ زندہ انسانوں کا فرض ہے کہ اس کا جسم احترام کے ساتھ دفن کردیں۔

اسلام نے انسانی لاش کی حُرمت کا جو حکم دیا ہے وہ دراصل انسانی جان کی حُرمت کا ایک لازمہ ہے۔ ایک دفعہ اگر انسانی لاش کا احترام ختم ہوجائے تو بات صرف اس حد تک محدود نہ رہے گی کہ مُردہ انسانوں کے کارآمد اجزاء زندہ انسانوں کے علاج میں استعمال کئے جانے لگیں گے بلکہ رفتہ رفتہ انسانی جسم کی چربی سے صابن بھی بننے لگیں گے (جیسا کہ فی الواقع جنگِ عظیم دوم میں جرمنوں نے بنائے تھے) انسانی کھال کو آمادہ کر اس کو دباغت دینے کی کوشش کی جائے گی تاکہ اس کے جُوتے یا سُوٹ کیس یا منی پرس بنائے جاسکیں (چنانچہ یہ تجربہ بھی چند سال قبل مدراس کی ایک ٹینری کرچکی ہے) ۔ انسان کی ہڈیوں، آنتوں اور دوسری چیزوں کو استعمال کرنے کی بھی فکر کی جائے گی ۔ حتیٰ کہ اس کے بعد انسان پھر اس دورِ وحشت کی طرف پلٹ جائے گا، جب آدمی، آدمی کا گوشت کھاتا تھا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اگر ایک دفعہ مُردہ انسان کے اعضاء نکال کر علاج میں استعمال کرنا جائز قرار دیدیا جائے تو پھر کسی جگہ حدبندی کرکے آپ اسی جسم کے دُوسرے "مفید" استعمالات کو روک سکیں گے اور کسی منطق سے اس بندش کو معقول ثابت کرسکیں گے"۔[1]

[1] ماخوذ از "راہِ سعادت" ص[illegible]، ص[illegible]۔ ناشر "سبحانی اکیڈیمی" لاہور، پاکستان ☆

دُودھ کے بنک

ماں کے علاوہ دُوسری عورت کا دُودھ بچے کو (مدّتِ رضاعت کے اندر) پلانا بالاتفاق جائز ہے بلکہ بعض شکلوں میں واجب ہے۔ مثلاً جب کہ بچہ کی ماں کے دُودھ نہ ہو، یا بچہ ماں کا دودھ قبول نہ کرتا ہو یا ماں کا دُودھ پینے سے بچہ یا اُس کی ماں کے شدید بیمار ہو جانے کا خطرہ ہو۔ لیکن اس سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی دُودھ پلانے والی عورت، بچے کی حقیقی ماں کے بمنزلہ ہو جاتی ہے اور اس کی اولاد وغیرہ بچے کی حقیقی ماں کی اولاد وغیرہ کے حکم میں (یعنی رضاعی بہن بھائی بن جاتے ہیں) یہی جمہور علماء کا متفقہ مسلک ہے۔ چنانچہ "المجلس الفقہی" جدّہ کے ایک اجتماع میں اسی مضمون کی قرارداد پاس ہوئی جس کا ضروری حصہ یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔

قرآن وسنت اور ائمہ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں رضاعت کا رشتہ صرف چھاتیوں سے دودھ پینے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ برتن میں نکالے ہُوئے دودھ سے بھی یہ رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ لیث بن سعدؒ اور ابن حزمؒ کے وہ اقوال شاذہ ہیں (جن میں رضاعت کا رشتہ صرف چھاتی سے دُودھ پینے سے ہونا بتایا گیا ہے)، قرآن وسُنت سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔ لہٰذا دُودھ کے بنک قائم کرنا اس لئے درست نہیں کہ اس میں رضاعی رشتوں کی تمیز ناممکن ہو گی۔ اس کے علاوہ مغربی ممالک میں بھی یہ تجربہ کامیاب نہیں رہا اور عالم اسلام میں عمومی طور پر ضرورت مند بچوں کو متعین خواتین کا دودھ طبعی طور پر میسّر آجاتا ہے اس لئے ایسے بنکوں کے قیام کی چنداں ضرورت نہیں۔

انسانی دُودھ خریدنا اور بیچنا ممنوع ہے

مذکورہ تفصیل کے بعد بچوں کے لئے دُودھ کے بنک کے قیام

ـــــــــــــــ

[۱] تجاویز "المجلس الفقہی" جدہ ۱۹۸۶ء ماخوذ از "البلاغ" ص۹ ۔ کراچی (اشاعت مارچ ۱۹۸۶ء)

کی بظاہر تو کوئی ضرورت نظر نہیں آتی (جیسا کہ اُوپر گزرا) مزید یہ کہ دُودھ کے بنک کے قیام سے قیمتاً دودھ خریدنے بلکہ اُسے باقاعدہ کاروبار بنانے کی تشجیع اور حوصلہ افزائی ہو گی، جو شرعاً ممنوع ہے (انسانی اجزاء میں چونکہ دودھ بھی شامل ہے اس لئے اس کی بیع ممنوع ہے) لیکن ماں کے علاوہ بچہ کو کسی اور عورت کا دُودھ پلانا ضروری ہو اور وہ بلا قیمت نہ مل سکتا ہو تو خریدنا بھی ضرورتاً جائز ہو گا، مگر اس کی قیمت کا استعمال ہرگز جائز نہ ہو گا۔ اس کی نظیر خنزیر کے بال کا بغرض "خرز" استعمال ہے کہ اگر بلا قیمت نہ ملے تو اسے خریدنا تو جائز ہے مگر اس کی قیمت کا استعمال حلال نہیں [۱]

حرمتِ رضاعت کے لئے شرطیں

اگر دُودھ کے بنک اس کے باوجود قائم ہو جائیں تو پھر یہ مسئلہ پیدا ہو گا کہ جتنی عورتوں کا دُودھ کوئی بچہ پیئے گا، اگر تعیین کے ساتھ معلوم ہو جائے تو اس بچہ کی وہ سب عورتیں رضاعی مائیں بن جائیں گی [۲]

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر صورت میں (اور یہی قول راجح ہے) لیکن اگر تعیین نہ ہو سکی اور نہ کوئی ایسی علامت ہی ملی جس سے نشاندہی ہو سکے تو حرمت رضاعت ثابت نہ ہو گی [۳]

واضح رہے کہ اصل اہمیت رضاعت کے شرعی احکام بچہ سے متعلق ہونے نہ ہونے میں دودھ کے معدہ کے اندر جانے اور مدت رضاعت[۴] کی ہے۔ اگر مدّت کے اندر پلایا گیا ہے تو جائز ہے۔ اسی مُدّت میں دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو گی ورنہ نہیں، دودھ پینے یا پلانے سے مراد بچے کے معدہ میں دُودھ کا

ـــــــــــــــ

[۱] فتح القدیر ۵/۲۰۲ و رد المحتار ۴/۱۱۳۔ "خرز" کے معنی جُوتا سینے کے لئے کام میں لانا۔ اس کی تفصیل اعضاء کی بحث میں گزر چکی ہے۔ [۲] شامی ۲/۴۰۹ [۳] ایضاً

[۴] مدت رضاعت دو سال ہے۔ یعنی دو سال تک کی عمر کے بچہ نے کسی عورت کا دُودھ پیا ہے تو وہ مخصوص احکام (حرمتِ رضاعت سے وابستہ احکام) متعلق ہوں گے۔ ورنہ نہیں۔

پہنچتا ہے۔ حلق کے راستہ سے یا پستان ہی کے ذریعہ بچہ کے معدہ میں دُودھ جانا، حرمت رضاعت ثابت کرنے کے لئے ضروری نہیں بلکہ ناک کے ذریعہ پہنچانے میں بھی حرمت ثابت ہو جائے گی (کیونکہ اصلاً دودھ معدہ میں پہنچنے کی اہمیت ہے طریقہ استعمال کی نہیں) بشرطیکہ مدتِ رضاعت کے اندر پہنچے۔[1]

[1] شامی ۲/۴۰۵

الکوحل

الکوحل کا حکم معلوم ہونے سے پہلے اس کی حقیقت کا پتہ چلنا ضروری ہے۔[1] اگر وہ چار قسم کی شرابوں (کھجور اور انگور سے بنے نشہ آور مشروب یا بالفاظ دیگران سے بنی ہوئی شرابوں) میں سے ہے، تب تو اس کا وہی حکم ہے جو مشروبات کا ہے (تفصیل خون کی بحث میں گزر چکی ہے۔)

یعنی جمہور علماء کے نزدیک شراب کا استعمال دواءً بھی جائز نہیں مگر علامہ شامی کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ بضرورت جائز اور بلا ضرورت نہیں۔[2] اگر "الکوحل" انگور اور کھجور سے نہیں بنا ہے تو امام صاحبؒ کے قول پر یہ گنجائش ہے کہ جس مقدار سے نشہ نہ ہو اتنی مقدار کا استعمال کیا جا سکتا ہے (بشرطیکہ علاج ہی مقصود ہو لذت نہ ہو) اور عام طور پر انگریزی دواؤں میں شامل ہونے اور

[1] راقم اپنے سفر امریکہ (شکاگو) کی روئداد (شائع شدہ "تعمیر حیات" میں) ذکر کر چکا ہے کہ ایک دن کی مجلس صرف وہاں پر استعمال ہونے والی اشیاء کی حلت و حرمت پر بحث کرنے کے لئے ہوئی۔ اس مجلس میں یہ بھی بتایا گیا کہ کھانے پینے کی اکثر چیزوں بالخصوص مشروبات میں "الکوحل" کا استعمال عام ہے۔ راقم نے ان ماہرین سے "الکوحل" کی حقیقت دریافت کی تو انھوں نے بتایا کہ وہ ایک "عنصر" ہے جو بہت سی چیزوں (مثلاً پھلوں، ترکاریوں کے اندر قدرۃً موجود رہتا ہے۔ اسی عنصر کو بعض تدابیر سے علیحدہ کر کے بہت سے اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً خوشبو، خوش ذائقہ بنانا، کسی چیز کو جلد خراب ہونے سے بچانا، اور اس کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس کے اندر بہت سی اشیاء بھی تحلیل ہو جاتی ہیں جو اور کسی طرح حل نہیں ہو سکتیں۔ دریافت کرنے پر یہ بھی بتایا گیا کہ اس میں ہلاکت خیز حد تک سُکر (نشہ) ہوتا ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص خالص "الکوحل" استعمال کرلے تو نشہ کے ساتھ ہلاک بھی ہو جائے۔ (تعمیر حیات ۱۰ فروری ۱۹۹۰ء) [2] شامی ۵/۲۸۹، ۲۹۰۔

ان سے بچنا مشکل بلکہ ناممکن ہونے کی وجہ سے یہ قول اختیار کیا جا سکتا ہے (مگر علمائے راسخین سے مشورہ کرنے کے بعد)۔

اگر الکوحل مذکورہ معنی میں شراب ہے تو جسم کو لگ جانے پر جسم کا دھونا ضروری ہوگا لیکن اگر چوتھائی عضو سے کم میں لگی ہے تو بے دھوئے بھی نماز ہو سکتی ہے۔ (کیونکہ خمر یعنی انگوری شراب کے علاوہ بقیہ شرابوں میں نجاست خفیفہ ہونے کا بھی ایک قول ہے[1] اور آسانی کے لئے اسی قول کو اختیار کرنا، علماء کے مشورے سے غلط نہ ہوگا۔

خشک نشہ آور چیزوں کا حکم

خشک نشہ آور چیزوں کا حکم پتلی نشیلی چیزوں سے تھوڑا سا مختلف ہے۔ اول الذکر کا خارجی استعمال بلا شرط جائز ہے اور داخلی استعمال (اس کا کھانا) صرف اسی مقدار میں جائز ہے جس سے نشہ نہ ہو اور وہ جائز دواؤں کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ شامی میں ہے[2]

---

[1] ہدایہ ۴/۳۷۹۔ [2] دیکھئے ۵/۲۹۳ و ۲/۴۲۳۔

جسم پر کسی چیز کا مُستقل چپکانا اور دانتوں پر چاندی چڑھوانا

چہرہ یا جسم کے کسی حصہ پر ایسی چیز کا لگانا یا لگ جانا کہ جس کا چھڑانا آسان نہ ہو یا جس سے بچنا ممکن نہ ہو یا جو ضرورۃً لگائی گئی ہو تو اس چیز کی موجودگی میں بھی اس پر پانی بہا دینے سے وضو اور غسل درست ہو جاتا ہے چاہے اس چیز کی وجہ سے پانی اصل جسم تک نہ پہنچ پاتا ہو۔ کتبِ فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں ملتی ہیں۔ مثلاً حنفی فقہ کی مشہور کتاب درمختار میں ہے (مع الرد، ۱/۱۰۴) جس کا مفہوم حسبِ ذیل ہے۔

"مہندی، میل، تیل، مٹی جیسی اشیاء کہ جن سے بچنا عادۃً ممکن نہ ہو، اگر وہ جسم میں لگی رہ جائیں اور پانی اُن کے اوپر سے بہا لیا جائے تو طہارت حاصل ہو جائے گی (وضو، غسل درست ہوگا) خواہ پانی جسم (کھال) تک نہ پہنچا ہو۔

فیشن یا خوشنمائی کے لئے تو نہیں، البتہ ضرورت کی وجہ سے دانت پر چاندی چڑھوا لینا بھی جائز ہے۔[1]

---

[1] دیکھئے ہدایہ رابع ص ۴۵۷۔

اس کے جواز کی قوی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے ایک صحابی (عرفجہ بن اسود رضی اللہ عنہ) کی ایک جنگ (کلاب) میں ناک کٹ گئی تھی تو انھوں نے بدبو اور سڑن سے بچنے کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پہلے چاندی کی پھر سونے کی ناک بنوا کر لگوائی تھی[1]

ان مثالوں کی روشنی میں اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر جسم کے کسی حصہ پر کوئی چیز چڑھائی جائے تو ایسا کرنا ضرورۃً جائز ہے۔ اس کے اوپر پانی ڈال لینے سے وضو اور غسل درست ہو جائیں گے۔ البتہ ناخن یا جسم کے کسی حصہ پر اگر ایسی کوئی چیز لگی ہو جسے بآسانی چھڑایا جا سکتا ہو اور اس کا لگا رہنا ضروری نہ ہو تو اس کے چھڑائے بغیر وضو یا غسل نہیں ہو گا۔

والله اعلم بالصواب

---

[1] ابو داؤد جلد ۲ ص ۲۲۵ ۔

فہرستِ مراجع (حوالے) "موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل"

نام کتاب	نام مصنف	نام کتاب	نام مصنف
قرآن کریم		التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر	حافظ ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲ھ)
مؤطا امام مالک (حدیث شریف)	امام مالک بن انس الاصبحی (ت ۱۷۹ھ)	مجمع البحار (لغت حدیث)	علامہ محمد طاہر پٹنی (ت ۹۸۶ھ)
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری (ت ۲۵۶ھ)	مرقاۃ (شرح مشکوٰۃ)	ملا علی قاری ہروی (ت ۱۰۱۴ھ)
صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج القشیری (ت ۲۶۱ھ)	احیاء علوم الدین	امام غزالی (ت ۵۰۵ھ)
سنن ابو داؤد	سلیمان بن اشعث السجستانی (ت ۲۷۵ھ)	نیل الاوطار	محمد بن علی بن محمد الشوکانی (ت ۱۲۵۰ھ)
جامع ترمذی	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی (ت ۲۷۹ھ)	حجۃ اللہ البالغہ	احمد بن عبد الرحیم شاہ ولی اللہ (ت ۱۱۷۶ھ)
شرح معانی الآثار (طحاوی شریف)	ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی (ت ۳۲۱ھ)	بذل المجہود (شرح ابی داؤد)	حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری (ت ۱۳۴۶ھ)
مشکوٰۃ المصابیح	محی السنۃ ابو محمد بن مسعود البغوی (ت ۵۱۶ھ)	فتح الملہم مع تکملہ (شرح صحیح مسلم)	حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی (ت ۱۳۶۹ھ)، مولانا محمد تقی عثمانی (مدظلہ)
	(امام ولی الدین الخطیب التبریزی (ت ۷۳۷ھ)	اوجز المسالک (شرح مؤطا امام مالک)	حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی (ت ۱۴۰۲ھ)
کشف الخفاء و مزیل الالباس	محدث اسماعیل العجلونی (ت ۱۱۶۲ھ)	حاشیہ ابو داؤد	مولانا فخر الحسن گنگوہی (ت ۱۳۱۵ھ)
کنوز الحقائق	محدث عبد الرؤف مناوی (ت ۱۰۳۱ھ)	حاشیہ مشکوٰۃ	شیخ ناصر الدین الالبانی (حفظہ اللہ)
جامع البیان عن تاویل القرآن (تفسیر)	ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (ت ۳۱۰ھ)	مقدمہ ابن الصلاح (اصول حدیث)	ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن ابن الصلاح (ت ۶۴۳ھ)
احکام القرآن للجصاص	امام ابو بکر الجصاص الرازی (ت ۳۷۰ھ)	قواعد فی علوم الحدیث	حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی (ت ۱۳۹۴ھ)
الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)	ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی (ت ۶۷۱ھ)	اثر الحدیث الشریف	شیخ محمد عوامہ (حفظہ اللہ)
تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)	حافظ عماد الدین ابن کثیر (ت ۷۷۴ھ)	شرح نخبۃ الفکر	حافظ ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲ھ)
البحر المحیط	محمد بن یوسف ابو حیان اندلسی (ت ۷۴۵ھ)	تدریب الراوی	حافظ جلال الدین سیوطی (ت ۹۱۱ھ)
الدر المنثور	علامہ جلال الدین سیوطی (ت ۹۱۱ھ)	سیرت ابن ہشام (سیرت)	عبد الملک ابن ہشام (ت ۲۱۳ یا ۲۱۸ھ)
روح المعانی	علامہ شہاب الدین آلوسی (ت ۱۲۷۰ھ)	الاستیعاب	حافظ ابن عبد البر اندلسی (ت ۴۶۳ھ)
مدارک التنزیل	ابو البرکات عبد اللہ احمد نسفی (ت ۷۱۰ھ)	الاصابہ فی تمییز الصحابہ	حافظ ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲ھ)
معارف القرآن	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (ت ۱۳۹۶ھ)	خلاصۃ الوفا باخبار دار المصطفیٰ	علی بن عبد اللہ احمد نور الدین سمہودی (ت ۹۱۱ھ)
الام (شرح حدیث)	امام محمد بن ادریس شافعی (ت ۲۰۴ھ)	بستان المحدثین	حضرت شاہ عبد العزیز دہلوی (ت ۱۲۳۹ھ)
المحلی	امام محمد بن حزم الظاہری (ت ۴۵۶ھ)	زرقانی، شرح مواہب	شہاب الدین قسطلانی (ت ۹۲۳ھ)
شرح مسلم (النووی)	ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی (ت ۶۷۶ھ)		محمد بن عبد الباقی الزرقانی (ت ۱۱۲۲ھ)
فتح الباری	حافظ احمد بن علی بن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲ھ)	تواریخ حبیب الٰہ	مولانا مفتی عنایت احمد کاکوروی (ت ۱۲۷۹ھ)
عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابو محمد بن احمد عینی (ت ۸۵۵ھ)	سیرۃ النبی	مولانا سید سلیمان ندوی (ت ۱۳۷۳ھ)

کتاب	مصنف	کتاب	مصنف
الموافقات (علم اصول فقہ)	ابو اسحاق الشاطبی (ت ۷۹۰ھ)	حاشیۃ الطحطاوی علی الدر	سید احمد الطحطاوی (ت ۱۲۳۱ھ)
رسم المفتی	علامہ ابن عابدین الشامی (ت ۱۲۵۲ھ)	رد المحتار	علامہ ابن عابدین شامی (ت ۱۲۵۲ھ)
ارشاد الفحول	محمد بن علی بن محمد الشوکانی (ت ۱۲۵۵ھ)	الاشباہ والنظائر	جلال الدین سیوطی (ت ۹۱۱ھ)
علم اصول الفقہ	عبد الوہاب الخلاف (ت ۱۳۷۵ھ)	الفتاوی الہندیہ (عالمگیری)	اورنگ زیب عالمگیر کے حکم سے مرتب کردہ (اورنگ زیب کی وفات ۱۱۱۸ھ)
القواعد الفقہیہ	ڈاکٹر مولوی علی احمد ندوی سلمہ اللہ تعالیٰ		
المبسوط (علم الفقہ)	محمد بن ابی سہل السرخسی (ت ۴۸۳ھ)	الطرق الحکمیہ	علامہ ابن قیم الجوزیہ (ت ۷۵۱ھ)
فتاوی قاضی خان	فخر الدین حسن بن منصور قاضی خان (ت ۵۹۲ھ)	ناظورۃ الحق (قلمی نسخہ)	ابو النصر بہاؤ الدین قازانی (ت ۱۳۰۶ھ)
ہدایہ	علی بن ابی بکر برہان الدین المرغینانی (ت ۵۹۳ھ)	حاشیۃ الحموی علی الاشباہ	علامہ احمد الحموی (ت ۱۰۹۸ھ)
بدایۃ المجتہد	علامہ فقیہ ابن رشد مالکی (ت ۵۹۵ھ)	اتحاف الابصار والبصائر بترتیب الاشباہ والنظائر	شیخ محمد ابو الفتح (ترتیب ۱۲۸۵ھ)
بدائع الصنائع	علاؤ الدین کاسانی (ت ۵۸۷ھ)	حاشیہ ہدایہ	مولانا عبد الحی فرنگی محلی (ت ۱۳۰۴ھ)
جامع الفصولین	قاضی سماونہ (ت ۸۲۳ھ)	مجموعۂ فتاوی مولانا عبد الحی فرنگی محلی	
الوجیز	امام غزالی (ت ۵۰۵ھ)	فتاوی مظاہر علوم (فتاوی خلیلیہ)	حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری (ت ۱۳۴۶ھ)
شرح مہذب	ابو اسحاق فیروز آبادی (ت ۴۷۶ھ) امام نووی (ت ۶۷۶ھ)	الربا	شیخ ابو زہرہ (ت ۱۳۹۴ھ)
شرح المنہاج	جلال الدین المحلی (ت ۸۶۴ھ)	فتاوی دار العلوم (دیوبند)	مولانا مفتی عزیز الرحمن دیوبندی (ت ۱۳۴۷ھ)
فتح القدیر (شرح ہدایہ)	کمال الدین ابن الہمام (ت ۸۶۱ھ)	امداد الفتاوی	حضرت مولانا اشرف علی تھانوی (ت ۱۳۶۲ھ)
عنایہ (شرح ہدایہ)	اکمل الدین بابرتی (ت ۷۸۶ھ)		
المغنی	امام موفق الدین ابن قدامہ (ت ۶۲۰ھ)	بوادر النوادر	
مکتوبات شیخ الاسلام ابن تیمیہ	تقی الدین احمد ابن تیمیہ (ت ۷۲۸ھ)	جواہر الفقہ	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع (ت ۱۳۹۶ھ)
جامع الرموز (بالواسطہ)	شمس الدین محمد الخراسانی القہستانی (ت ۹۶۲ھ)	امداد المفتین (فتاوی دار العلوم قدیم)	
بنایہ (شرح ہدایہ)	علامہ بدر الدین عینی (ت ۸۵۵ھ)	کفایت المفتی	مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ دہلوی (ت ۱۳۷۲ھ)
معجم الفقہ لابن حزم	امام ابن حزم الظاہری (ت ۴۵۶ھ)	سود	مولانا ابو الاعلیٰ مودودی (ت ۱۳۹۹ھ)
قنیہ	امام مختار بن محمود الزاہدی (ت ۶۵۸ھ)	فتاوی رحیمیہ	حضرت مولانا مفتی عبد الرحیم لاجپوری مدظلہ
البحر الرائق	زین الدین ابن نجیم (ت ۹۷۰ھ)	برطانیہ میں صبح صادق	مولانا محمد یعقوب صاحب مفتی مدظلہ
الاشباہ والنظائر		تجارتی سود	ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری زید مجدہم
النہر الفائق	شیخ عمر سراج الدین ابن نجیم (ت ۱۰۰۵ھ)	رؤیت ہلال موجودہ دور میں	ضیاء الدین صاحب لاہور
الوسیلۃ الاحمدیہ (بالواسطہ)	مولی محمد بن پیر علی (ت ۹۸۱ھ)	قرارات المجلس الفقہی	رابطۃ العالم الاسلامی، مکہ مکرمہ
تنویر الابصار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی (ت ۱۰۰۴ھ)	ماہنامہ البلاغ	ناشر: دار العلوم کورنگی کراچی
الدر المختار	علاؤ الدین الحصکفی (ت ۱۰۸۸ھ)	رسالہ راہ سعادت	شائع کردہ سبحانی اکیڈمی، لاہور